



Efraín Morote Best

C O M P I L A C I Ó N

TRADICIÓN – Revista Peruana de Cultura

Cuento Tradicional Pascual y Diego
Vestidos y Adornos
La vivienda campesina de Sallaq (Con un panorama de la cultura total)
El Degollador
Dios, la Virgen y los Santos (En los relatos populares)
El corte de primeros cabellos
La zafa casa
La escritura de voces quechuas y aymaras
Tres temas de la selva
El tema de viaje al cielo



Recopilador: Juan Carlos Chirinos Fernández
Digitalizador: Misael Huertas Del Solar
Corrección de texto: Misael Huertas Del Solar
Patricia Anyosa Fernández
Diana Durand Gómez
Fiorella Tenorio Inca
Heinz Ortega Machaca
Diseño y diagramación: Juan Carlos Chirinos Fernández
Impresión: Royer Cisneros Vásquez
Contacto:
Correo electrónico: mazkauma@hotmail.es - Celular: 971567092

1. La presente recopilación es de todos los artículos escritos en la Revista “Tradición”, del etnólogo Efraín Morote Best, quien fue director de la misma, siendo el esfuerzo y trabajo de un grupo de compañeros de la carrera profesional de Antropología social de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga: Feliciano Carbajal Salcedo, Edith Echaccaya Taboada, Ana María Romaní Calderón, Mery Elsa Aquino Sauñe, Heinz Ortega Machaca, Fiorella Tenorio Inca, Diana Durand Gómez, Patricia Anyosa Fernández, Misael Huertas Del Solar y Juan Carlos Chirinos Fernández, quienes fundaron el “Instituto de Estudios Andinos - Efraín Morote Best”, el 14 de octubre de 2010.
2. Este trabajo es exclusivamente de uso didáctico y difundido por celebrarse el XVIII Congreso Nacional de Estudiantes de Antropología - 2011, el cual fue denominado “El método etnológico de Efraín Morote Best y José María Arguedas, un aporte para el desarrollo de la Antropología andina”, organizado por la E.F.P. Antropología social de la UNSCH - Ayacucho.
3. Para la concretación de este compilatorio se solidarizaron Freddy Ferrúa Carrasco, Pilar Chinchayán y Enrique Gonzáles Carré, a quienes desde aquí la máxima gratitud.
4. En especial autoestima y cariño para quienes en su tiempo y paciencia colaboraron en este compilado: Nelfa Quinto Vargas, Daygorth Ilizarbe Zuñiga, Marínia Huamani Mujica y Sayda Lapa Ochoa.
5. Se deja dos ejemplares impresos en la Biblioteca especializada de la E.F.P. Antropología social de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga - Ayacucho.
6. Por razones de comodidad se ha cambiado el formato original de la diagramación del libro de un A5 (medio A4) a uno cuadrado de 21 cm. x 21 cm. Además las notas de referencia que se encontraban al final de cada respectivo artículo se colocaron como pie de página correspondiente en la misma página para su mejor lectura.
7. Agradecemos a “Makipura microfinanzas” por su contribución de hojas bond al IEA-EMB.

INDICE

TRADICIÓN – Revista Peruana de Cultura (Dr. Efraín Morote Best)

1. Año I Vol. I / Enero – febrero 1950 / N° 1 ::
Cuento Tradicional Pascual y Diego..... Pág. 5
2. Año I Vol. II / Mayo – diciembre 1950 / N° 3-6 ::
Vestidos y Adornos..... Pág. 17
3. Año II Vol. III / Enero – agosto 1951 / N° 7-10 ::
La vivienda campesina de Sallaq (Con un panorama de la cultura total)..... Pág. 39
4. Año II Vol. IV / Setiembre 1951 – Enero 1952 / N° 11 ::
El Degollador..... Pág. 133
5. Año III Vol. V / Enero 1953 / N° 12-14 ::
Dios, la Virgen y los Santos (En los relatos populares)..... Pág. 157
6. Año IV Vol. VI / Enero 1954 / N° 15 ::
El corte de primeros cabellos..... Pág. 191
7. Año V Vol. VII / Enero 1954 – Junio 1955 / N° 16-18 ::
La zafa casa..... Pág. 215
8. Año V Vol. VII / Enero 1954 – Junio 1955 / N° 16-18 ::
La escritura de voces quechuas y aymaras..... Pág. 237
9. Año VII / Junio 1955 – Enero 1957 / N° 19-20 ::
Tres temas de la selva..... Pág. 241
10. Año VIII / 1958 / N° 21 ::
El tema de viaje al cielo..... Pág. 263

CUENTO TRADICIONAL

PASCUAL Y DIEGO

Las Conexiones de nuestros Cuentos.

Efraín Morote Best.

ENGLISH SUMMARY

The story of “Diego and Pascual” and that of the “Tar Baby” is one of the most widespread in the world. The author of this article has made a brief comparison of some versions as a forerunner of another work with hundreds of passages which is in preparation. He takes the versions registered in the districts of the province of Cuzco, in which our tale appears merged with others and forming episodes where the characters taking part are the same.

In the last stage and with the help of the studies carried out by Don Aurelio M. Espinoza of the University of Indiana, the author compares briefly the versions of Cuzco with those of foreign origin and that of JATAKA 55, which has come to be one of the oldest known to date and proceeding from a buddhistic book of India. (IV C.— B. C).

SOMMAIRE

Le conte de “Diego et Pascual” ou le “Pantin de Brea” est un de ceux les plus répandu dans le monde. L’auteur de cet article fait une brève comparaison précédente une autre plus grande encore, ou il démontre combien l’original compte de versions différentes qui peuvent se chiffrer par centaines. Celle prise par exemple dans plusieurs districts de la province de Cuzco, mélangées avec d’autres, forment plusieurs épisodes ou interviennent cependant les mêmes personnages.

Pour terminer, se basant sur les études réalisées par le Dr. Aurelio M. Espinoza, de l’Université d’Indiana il compare très sommairement, la version du Cuzco avec celles de pays étrangers et principalement avec une des plus ancienne connue à ce jour, intitulée JATAKA 55, tirée d’un vieux livre Bouddhiste de provenance Hindoue.

ELEMENTOS DE FOLKLORE es un libro de Efraín Morote Best que la Universidad Nacional del Cuzco edita casi simultáneamente con esta revista. El citado libro, en el 6º capítulo, se ocupa del Grado de la Comparación, que viene a ser uno de los cinco grados en los que ha dividido el proceso de la Investigación Demológica.

Entre los ejemplos citados para explicar cómo funciona el trabajo previo de comparación ha incluido el cuento de DIEGO Y PASCUAL, que tiene 7 episodios y 54 Motivos en una versión hallada en la ciudad del Cuzco, de los cuales, 7 episodios, uno de ellos tiene íntima relación con

el Cuento del MUÑECO DE BREA cuyo texto insertamos hoy.

En el momento de salir esta revista, el autor del artículo está realizando una extensa comparación de varios centenares de versiones del mismo cuento, pertenecientes a provincias del Departamento del Cuzco y a varios departamentos del Perú, versiones existentes en el Archivo de folklore de la Universidad Nacional del Cuzco, en el Archivo de folklore de la Corporación Nacional de Turismo y en el suyo propio.

El resultado del trabajo se dará a conocer en este mismo órgano de prensa.

Por razones obvias se ha tenido que variar el texto original. Así ha podido adaptarse el fragmento de un libro a un artículo de revista.

I

- 1.—El zorro y el ratón son compadres.
- 2.—El zorro se llama Pascual y el ratón Diego (o Diguillo).
- 3.—El zorro es el último animal que ha salvado del Diluvio Universal. Se halla desesperado por su soledad, pero encuentra a Diego y hace amistad con él.
- 4.—Diego está haciendo un hueco en la base de una montaña. Manifiesta que ahí tiene sus almacenes de comestibles. Que la montaña va a caer y que por eso está trabajando tan atareado.
- 5.—Pascual le ofrece ayuda y se pone de “tusa” (soporte pilar) de la montaña
- 6.—Diego se ríe entre dientes. Sube a la parte alta y le suelta piedrecitas, por lo que Pascual dice “en verdad está por caerse”. Diego se aleja. Para alejarse ha tomado el pretexto de buscar un adobe con qué remplazar a Pascual.
- 7.—Pascual se da cuenta del engaño y busca afanosamente a Diego para comérselo.

II

- 8.—Lo encuentra, nuevamente, cavando un hueco en el suelo.
- 9.—Diego dice que ese hueco ha de servir para ocultarse, pues que ha de llegar una lluvia de fuego.
- 10.—Pascual renuncia, por de pronto, a comérselo a Diego y más bien le ayuda a cavar el hueco, a condición de que se lo entierre primero a él.
- 11.—Pascual se hace enterrar en el hueco para librarse de la lluvia de fuego.
- 12.—Diego pone sobre el hueco, además de tierra, “P’ata kishka” (Opuntia exaltata Berger) y se aleja riéndose.
- 13.—Pascual permanece largamente en el hueco y saca la cabeza y las patas para cerciorarse si llueve en verdad. Los espinos le pinchan, y dice: “en verdad está lloviendo, fuego”..
- 14.—Muerto de hambre sale del hueco y promete comérselo a Diego irremisiblemente.

III

- 15.—Lo encuentra haciendo una “C’uklla” (Casita pequeña en forma de colmena, generalmente de paja y terrones).
- 16.—Cuando Pascual le ofrece comérselo, Diego manifiesta que está bien, pero que sea después



- de Pasar el Cargo (Obligación o responsabilidad de hacer una fiesta a sus expensas).
- 17.—Pascual renuncia a comérselo, por de pronto, y más bien le ayuda a construir la “c’uklla” para el cargo.
- 18.—Terminada la choza le dice que buscará a los invitados, mientras Pascual se queda cuidando la casa y tocando el bombo.
- 19.—Diego encierra a Pascual en la choza. Mientras éste toca banda (música), (Toca, según la mayor parte de los informes, el Ataque de Uchumayo)¹.
- 20.—Diego enciende la choza por todo el rededor y se aleja riendo.
- 21.—Pascual escapa casi totalmente quemado y jura matar y comérselo a Diego.

IV

- 22.—Hay un hortelano que tiene hija muy hermosa y muchas flores en su huerto.
- 23.—Diego se come todas las noches algo de las flores.
- 24.—El hortelano pone un Muñeco de Brea (Brea wawa) para que sirva cíe trampa.
- 25.—Diego se encuentra con el muñeco, la noche que va a comer las flores. Lo saluda, repetidas veces y le dice: buenas noches señor. Pero al no hallar contestación le pega con las manos, derecha e izquierda, con las patas, derecha e izquierda, con el rabo, con la cabeza, y se queda pegado al muñeco.
- 26.—El hortelano encuentra a Diego y lo castiga ferozmente. Lo cuelga y va a almorzar.
- 27.—Pascual encuentra colgado a Diego, le ofrece que esta vez debe comérselo de todos modos. Pero le llama la atención encontrarlo colgado.
- 28.—Diego dice que está colgado por no querer casarse con la hija del hortelano.
- 29.—Pascual le ruega remplazado y se deja colgar.
- 30.—El hortelano lo encuentra a Pascual y lo castiga, terriblemente mientras grita “kasarakusaq..mi”, “Ususiykiwan kasarakusaqmi...” (me he casar .. me he de casar con tu hija). Lo pega por haberse comido las flores, por haberse crecido después de que lo colgó y por ser pretendiente de su hija. Apenas logra escapar mordiendo la sogá.
- 31.—Pascual jura matar a Diego, nuevamente.

V

- 32.—Pascual, en la búsqueda se encuentra con el “Auki” (Otro de los nombres del cóndor).
- 33.—El cóndor le pide que robe un corderito, pues que es diestro en no hacer sufrir a los animales cuando los mata.
- 34.—Pascual roba un corderito muy gordo para dárselo al cóndor.
- 35.—Ambos comen y conversan.
- 36.—El “Auki” dice que está invitado a un banquete que debe haber en el cielo.
- 37.—Pascual ruega lo lleve al banquete.
- 38.—El cóndor se niega porque cuando lo llevó otra vez a un matrimonio que hubo en el cielo se portó muy mal, con malcriadez.

¹ Léase una hermosa referencia a la SALAVERRINA o ATAQUE DE UCHUMAYO en: BASADRE (Jorge). — Historia de la República del Perú. — 2ª. Edición revisada y aumentada, Tomo I, p. 139. — Edit. Talleres Gráficos de la Escuela Militar de Chorrillos, Lima 1940.



- 39.—Pascual vuelve a rogar y dice que se portará bien, que la primera vez había sido embrujado y que por eso se portó muy mal.
40.—El cóndor accede a llevar a Pascual.
41.—Pascual se encarama a las espaldas del cóndor y vuela junto con él hasta ingresar al cielo.
42.—Llegados ahí, Pascual se porta muy mal y el cóndor lo abandona después de terminado el banquete

VI

- 43.—El zorro fabrica “q’eshwa” (soga de paja) día y noche, para regresar a la tierra.
44.—Fabrica tres habitaciones llenas de “q’eshwa”, pero cuando mide desde la puerta del cielo, no alcanza aún para regresar. Para cerciorarse si la punta de la sogla llega a la tierra, amarra una lata a ella, pero la lata no suena porque no ha llegado a la tierra.
45.—Trabaja varios días más y nuevamente baja la lata en la punta de la sogla. La lata suena al llegar a la tierra y convence al zorro de que ya puede bajar.
46.—El zorro baja dos días y dos noches hasta la mitad del cielo.

VII

- 47.—Pasa una pandilla de loros. El zorro insulta a sus componentes.
48.—Los loros vuelven y amenazan al zorro con picar (K’utuy) la sogla.
49.—El zorro dice que no les ha insultado sino que más bien les ha dado palabras de aliento para que se apuren y vuelen mejor.
50.—Los loros se alejan amenazando que si insulta otra vez le costará caro. El zorro les insulta nuevamente.
51.—Regresan los loros y a pesar de los ruegos y las reflexiones le cortan la sogla.
52.—El zorro cae vertiginosamente. Desde el cielo grita: “Qompicusuta mast’aycis, Qompicusuta mast’aycis...!” (tiendan frazadas... tiendan frazadas).
53.—Diguillo que anda por ahí extiende a lo largo de unas rocas un gran número de piedras puntiagudas. Ahí cae el zorro y se hace polvo.
54.—De cada pedazo del zorro muerto nacen otros zorritos, ya grandes; ya chicos, ya machos, ya hembras. Así aparecieron todos los zorros.

En el cuento citado como ejemplo encontramos dos, clases de elementos:

En el Distrito del Cuzco de la Provincia del Cuzco.

- I.—1-2-3-4-5-6-7.
II.—8-9-10-11-12-13-14.
III.—15-16-17-18-19-20-21.
IV.—22-23-24-25-26-27-28-29-30-31.
V.—32-33-34-35-36-37-38-39-40-41-42.
VI.—43-44-45-46.
VII.—47-48-49-50-51-52-53-54.

Total:



Episodios: 7.

Motivos: 54.

Por supuesto, en todo caso el punto inicial de la comparación tiene que partir de los motivos individuales y desde ahí tiene que avanzar hacia los motivos componentes del mismo episodio, para llegar así hasta una etapa superior en que se comparan todos los episodios componentes del cuento.

Pasemos a la realización comparativa (que puede traducirse en una labor cartográfica que no la realizamos por falta de medios materiales), tomando como base una reducidísima área.

En el Distrito de San Sebastián de la Provincia del Cuzco:

IV.—22-23-24-25-26-27-28-29-30-31.

I.—1-2-3-4-5-6-7.

II.—8-9-10-11-12-13-14. (A)

III.—15-16-17-18-19-20. (B)

(A) Entre IV-31 y 111-15, se intercala un nuevo episodio:

- a) Pascual encuentra a Diego que le trae en las uñas un poco de “Api” (masamorra)
- b) Dice haber encontrado en casa de unos viejos y ofrece conducirlo para comer lo que éstos han guardado en una olla, en lugar que Diego sabe.
- c) Marchan juntos y entran en la oscuridad en casa de los viejos, dueños de la masamorra, que ya están durmiendo.
- d) Pascual y Diego comen de la olla la masamorra de los viejos.
- e) Pascual, por apoderarse de todo el contenido, mete la cabeza en la olla y no la puede sacar.
- f) Pascual pide a media voz que le alcance un palo para romper la: olla que tiene en la cabeza,
- g) Diego le alcanza una paja porque “no hay palo”.
- h) Pascual pide lo lleve donde hay una piedra para romper la olla.
- i) Diego lo lleva cerca de la cabeza del viejo en la que golpea la olla que se rompe.
- j) El viejo cree que la vieja lo pega y se traba una pelea entre los dos.
- k) Diego huye y Pascual lo persigue.

(B) El zorro muere carbonizado dentro de la choza.

Distrito de Poroy de la Provincia del Cuzco.

IV.—22-23-24-25-26-27-28-29-30-31. (C)

I.—4-5-6-7.

II —8-9-10-11-12-13-14.

III.—15-16-17-18-19-20-21. (D)

(C) IV-22, comienza con I-1-2-3.

(D) En esta área, después del III-21, viene este asunto:

- a) Pascual encuentra a Diego al borde de una laguna. Dice estar sacando el queso que hay en



el fondo. El queso es sólo el retrato de la luna.

- b) Diego pide ayuda a Pascual. Le dice que comerán juntos el queso, pero que es necesario hacer secar la laguna.
- c) Pascual consiente en beber el agua y Diego en entrar a la laguna a sacar el queso.
- d) Diego se aleja disimuladamente. Pascual bebe tanta agua que revienta su barriga y muere.
- e) De su vientre nacen muchos zorritos.

Distrito de Qorqa de la Provincia del Cuzco.

IV.—22-23-24-25-26-27-28-29-30-31. (E)

I.—4-5-6-7.

II.—8-9-10-11-12-13-14.

III.—15-16-17-18-19-20. (F)

(E) El IV-22, comienza con I-1-2-3.

(F) Después de III-20, el zorro muere quemado dentro de la choza.

Distrito de Saylla de la Provincia del Cuzco.

IV—22-23-24-25-26-27-28-29-30-31. (G)

I.—4-5-6-7.

II— 8-9-10-11-12-13-14.

III.—15-16-17-18-19-20. (H)

(G) El IV-22, comienza con I-1-2-3.

(H) Después del III-20, el zorro muere carbonizado en la choza.

Distrito de San Jerónimo de la Provincia del Cuzco.

IV.—22-23-24-25-26-27-28-29-30-31(I)

I.—4-5-6-7.

II —8-9-10-11-12-13-14.

III.—15-16-17-18-19-20. (J)

(I) El IV-22, comienza con. I-1-2-3.

(J) Después del III-20, el zorro muere carbonizado en la choza.

Nos abstenemos de arribar a conclusiones de alguna magnitud porque los datos que hemos comparado no pasan de ser sumamente menudos en comparación con el número gigantesco de datos de los que se tiene que valer el investigador en situación semejante. Sin embargo, si fuerza es sugerir algunas conclusiones, la mente menos despierta puede, sin mayores dificultades, afirmar que:

1.—Los elementos más frecuentes del cuento son los siguientes:

I—4-5-6-7.

II.—8.-9-10-11-12-13-14.

III—15-16-17-18-19-20.



IV—22.-23-24-25-26-27 -28-29-30-31.

2.— Las alteraciones más frecuentes se ponen en evidencia en los siguientes puntos:

I.—El 83.33% comienzan con el episodio IV.

II.—En el 83.33% de casos, el cuento comienza con los Ns. 1-2-3 del episodio I.

III.—El 83.33% tienen continuos los episodios IV-I-II-III.

IV. —En el 83.33% de casos no se repiten los episodios V-VI-VII

V.—En el 33.33% de casos se aumentan episodios que se hallan fuera del texto que nos ha servido de base para la comparación.

3.—En todos los estudios posteriores que realicemos sobre el mismo tema, será necesario tomar como patrón de comparación el cuento que comienza con el episodio IV, antecedido de los Ns. 1-2 y 3 del episodio I (Que el zorro y el ratón son compadres —que se llaman Pascual y Diego— que son los últimos animales que se han salvado del diluvio universal).

4.—Los episodios V-VI y VII, además de los episodios extraordinarios A y C son bastardos con relación a la forma originaria y común.

Mas, reiterando la afirmación de que estamos trabajando con fines nada concluyentes, puesto que buscamos una mera ejemplificación en una área reducidísima y con sólo seis versiones del cuento, a pesar de que, como ya lo hemos dicho en la introducción, poseemos algunas centenas de versiones con las que preparamos un trabajo de alguna magnitud.

Sin embargo, creemos de fuerza dar algunas noticias acerca del mismo cuento que nos ocupa puesto que, el investigador, en el trabajo de gabinete no se limitará a buscar nuevas versiones del mismo cuento tan sólo, ni a realizar comparaciones más o menos extensas con datos próximos especial y temporalmente, sino que en una tarea mucho más extensa, mucho, más compleja, tratará de establecer cuál ha sido la patria de origen del cuento y junto con qué complejo de elementos culturales ha venido a nosotros a informar algunas de las regiones de nuestra cultura.

El cuento del Muñeco de Brea o del Tar Baby inglés ha sido

ya materia de meticoloso y erudito estudio. “La primera versión de nuestro cuento que llamó la atención de los folkloristas modernos no por cierto la primera que se publicó como en su momento lo diremos, fué la anglo-africana de Joel Chandler Harris, publicada en 1880 en su obra *Uncle Remus, His songe and his sabings*, New York, 1924, pp. 7-11-16-19). Es una versión de los negros del sur de los Estados Unidos. No sabemos por qué esta versión anglo-africana despertó un interés tan extraordinario, cuando otra versión moderna publicada antes quedó desconocida hasta 1929. En el cuento anglo-africano todos los personajes son animales”².

Junto con esta versión, hay muchísimas otras. Don Auerlio M. Espinosa, de quien nos valemos en este momento, ha estudiado cuidadosamente 152 versiones procedentes de muchos lugares del mundo en el Tomo XLIII, 168, april-june, 1930 del *Journal of American Folk-Lore*.

² ESPINOSA (Aurelio M.). — SOBRE LOS ORIGENES DEL CUENTO DEL MUÑECO DE BREA (del “Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo”), Santander (España), 1931.



Las más antiguas versiones de las estudiadas son la española recogida por Espinosa en 1920 y publicada en 1923, la asturiana de Don Aurelio de Llano Roza de Ampudia y la versión lituana de Scheleicher, aparecida 23 años antes que la versión de Chandler Harris, que hemos transcrito antes. En esta versión publicada con el título de Los nueve hermanos persiste el motivo fundamental del cuento, teniendo por personajes a los nueve hermanos que tenían una sola hermana, a la bruja que fué apresada con un caballo cubierto de brea, etc., versión en la que se nota la mezcla con otro cuento, como sucede seguramente en la versión del Cuzco que hemos transcrito nosotros, y como sucede también con dos versiones recogidas por la señora Elsie Clews Parsons en Cabo Verde.

La versión recogida por Don Aurelio M. Espinosa en 1920 en España tiene gran importancia, puesto que al decir de él mismo “es en realidad el eslabón que une a las versiones modernas de América y Africa con las antiguas y primitivas de oriente”³. La versión en referencia se transcribe con el título de Sansón y se refiere al nacimiento de un niño que así se llama y que por su fuerza extraordinaria se convierte en un peligro del pueblo donde vive. A los esfuerzos de todos por destruirlo y a la decisión final de matarlo atrapándolo con un hombre hecho de pez como en efecto sucede. Los incidentes de la parte final del cuento son los mismos que conocemos en la parte correspondiente al Episodio del Muñeco de Brea incrustado en el largo cuento cuzqueño del Ratón y del Zorro. La versión dada por Don Aurelia de Llano Roza de Ampudia tiene por título Juan y Medio⁴, y en él se repite muy semejantes episodios a los de Sansón. También aquí el personaje principal es Juan y Medio, el soldado más valiente del mundo que come el rancho de siete soldados, que se enamora de la hija del rey, que se casa con ella en otro país y que finalmente es atrapado por un hombrón hecho de pez, por todos los zapateros de la ciudad⁵.

En la región de Nueva México, según otra versión hallada también por Espinosa, crece el número de muñecos: son tres, el cuento comienza con la carrera entre los muñecos y el conejito que se comía las legumbres, continúa con la pelea del conejo con uno de los muñecos y con la salvación milagrosa debida a la intervención del coyote (Equivalente al Pascual de nuestro cuento), que logró huir ya de la olla, bien quemao y medio pelao después que el labriego lo echó a ella.

La versión nuevo mexicana en referencia, publicada en el Journal of America Folk-Lore (XXIV, 419-421 tiene por título El conejo y el coyote),

En una versión cubana estudiada por Espinosa y recogida por Don Emilio Portell Vilá, que tiene por título El chino y el gorrión, el personaje central del cuento es un gorrión que todas las mañanas se come los frutos de cundeamor de la huerta de un chino. El motivo fundamental persiste también en este caso. El gorrión saluda al muñeco de trapo pintado de chapopote (betún antillano muy pegajoso) y después de los saludos que no son contestados se posa en sus hombros, se pega por las patitas, las alas y el pico y finalmente se despluma y es comido por el gato.

³ ESPINOSA (Aurelio M.) .— Id. ob. cit.

⁴ ESPINOSA (Aurelio M.) .— Id. ob. cit.

⁵ El cuento de Juan y Medio, con otros semejantes sobre Juan Soldado, etc. existe en el Cuzco. Hemos hallado versiones en la provincia de Quispicanchi del Departamento de Cuzco.

La calidad de los personajes ha dividido el cuento en dos grandes grupos, pues que en unas versiones los personajes son humanos, como en la más antigua versión oriental del libro budista Jataka 55, mientras que en otras muchas el personaje central y aun todos los personajes, como en el caso de las versiones cuzqueñas, son animales.

Todas las pruebas existentes hacen concluir, hasta este momento, en el sentido de que el 2º tipo de los cuentos (Con personajes animales) es más reciente y que la forma antigua tenía posiblemente personajes humanos.

Después de analizar 9 versiones de la India, 2 fundamentales de Europa, 35 de la América Española, 6 de Portugal, Islas de Cabo Verde y Brasil, 7 de las Antillas Menores, 4 de la Guayana Holandesa, una de los indios del Orinoco, 23 de los indios de Norte América, 2 de Filipinas, 26 de Africa, una de Mauricio y 36 de los negros de Estados Unidos y las antillas que hablan inglés (Versiones anglo-africanas), Espinosa juzga que “la versión primitiva y fundamental” de nuestro cuento era de la siguiente manera:

1.—Un hombre tiene una huerta. 2.—Un animal (chacal, mono, liebre o conejo) viene todas las noches a comerse las legumbres o frutas de la huerta. 3.—El hombre quiere coger al animal y hace un muñeco de brea (algunas veces un muñeco brujo) y lo pone en la huerta. 4.—El animal ladrón llega a la huerta para robar y al ver al muñeco le saluda y quiere hablar con él, o le dice que se quite y le deje pasar. 5.—Como el muñeco no responde, ni se quita del camino, el animal ladrón le amenaza y empieza el ataque, dándole el animal ladrón el primer golpe con la derecha. 6.—La mano se le queda pegada y entonces el animal comienza el monólogo dramático, “Si no me sueltas te doy con la mano izquierda”. 7.—Siguen el monólogo dramático y la lucha hasta que el animal queda pegado al muñeco de brea por cuatro partes (las dos manos y los dos pies), por cinco partes (las dos manos, los dos pies, y la panza o la cabeza). 8.—Otro día el hombre encuentra al animal ladrón bien cogido y pegado al muñeco. 9.—Generalmente el animal se escapa aunque molido y apaleado⁶.

Las dos versiones más antiguas conocidas a las que hemos hecho referencia antes, que han sido materia de largos y profundos estudios comparativos, son la de Jataka 55 estudiada por primera vez por Joseph Jacobs, en 1888 y más tarde por muchos otros eruditos. La versión española traducida de la inglesa de Powell es la siguiente:

EL OGRO DEL PELO PEGAJOSO.

Una vez cuando Brahamadatta reinaba en Benares nació de nuevo a la vida el Bodhisatta (Buda) como hijo del rey. El día en que se le iba a dar su nombre ochocientos brahamanes fueron llamados para pronosticar la vida futura del hijo y a todos se les hicieron ricos regalos. Y todos declararon que el príncipe había de ser un rey sabio y poderoso y que por sus hazañas con sus cinco armas llegaría a ser el más valiente de toda Jambudipa. Y por motivo de esta profecía los reyes le dieron al hijo el nombre de Príncipe de las Cinco Armas.

Cuando el príncipe llegó a la edad de dieciséis años, el rey le envió a otro país a estudiar. Le

⁶ ESPINOSA (Aurelio M.). — Ob. cit.

envió a la ciudad de Takkasila al afamado maestro del país de Gandhara. Se marchó el príncipe a la ciudad de Takkasila y allí recibió su educación. Cuando ya terminó sus estudios determinó marcharse para su tierra, su maestro al despedirse de él le dio cinco armas preciosas. Armado de sus cinco armas se marchó para Benares.

En su camino para Benares llegó a un bosque donde vivía un ogro llamado Pelo Pegajoso, y al llegar a la entrada del bosque todos los que allí moraban le decían: — Joven Brahamán, no te metas por el bosque porque el bosque es la morada del Ogro Pelo Pegajoso, el cual da la muerte a todos los que encuentra. Pero, valiente como un león, el Bodhisatta se metió por el bosque hasta que encontró al ogro. El monstruo era de la altura de una palmera, tenía la cabeza del tamaño de la rama de un árbol y los ojos del tamaño de platos.

—A dónde caminas? clamó al ver al Bodhisatta — Eres mío y no te has de escapar.

—Ogro, contestó el Bodhisatta, — yo bien sabía lo que hacía cuando me metí en este bosque. No te acerques, porque con una flecha envenenada te dejo muerto allí donde ahora estás. Y diciendo esto sacó una flecha le pintó la punta con veneno y ajustándola al arco le disparó al ogro. Pero la flecha sólo se quedó pegada en la capa peluda del ogro. Disparo otra, y otra, y otra, hasta que disparó cincuenta flechas llenas de veneno al ogro, pero todas sólo se pegaban en la capa peluda del ogro.

Entonces el ogro se sacudió y todas las flechas cayeron al suelo.

El Bodhisatta sacó entonces su espada y acercándose le dio un fuerte golpe al ogro. Pero la espada se quedó en el pelo del ogro. Ei Bodhisatta le dio al ogro entonces con su lanza, pero la lanza también se pegó en el pelo pegajoso del ogro. Viendo esto, levanté su cachiporra y le dio con ella un golpe violento, pero la cachiporra también se quedó pegada.

El Bodhisatta exclamó entonces: Nunca has oído decir del famoso Príncipe de las Cinco Armas? Ese soy yo. Y al entrar en este bosque sabía que había de depender no en mis armas sino en mí mismo. Y ahora voy a darte un golpe que te haga pedazos. Y diciendo ésto le dio un fuerte golpe con la mano derecha, y ésta quedó pegada en el pelo pegajoso del ogro. Y de la misma manera le dio golpes con la mano izquierda, con el pie derecho, con el pie izquierdo, pero las dos manos y los dos pies quedaron pegados en el pelo y la piel pegajosos del ogro. — Voy a hacerte polvo, gritó por fin el Bodhisatta, y diciendo ésto le dio un golpe con la cabeza, y la cabeza también se le quedó pegada.

Pero cogido como estaba el Bodhisatta todavía no se daba por vencido. Y el monstruo vió que era un león denodado, un héroe sin igual, un ser sobrehumano. Y no atreviéndose a devorarlo inmediatamente, le preguntó: —Joven Brahamán—, qué, no temes a la muerte? — Por qué he de temer a la muerte? — contestó el Bodhisatta.— Cada uno tiene que morir según está decretado. Además en mi cuerpo tengo una espada de acero; si me devoras no podrás digerirme; te cortarás las entrañas.

El ogro se puso a cavilar y por fin dio libertad al joven (“dió libre”), diciéndole: — Joven Brahamán, tú eres un león entre los hombres. No te voy a devorar. Sal de mis manos como la



luna salió de la boca de Rahu, y vuelve a tu país a llevar la alegría a los corazones de tus padres, de tus parientes y de tus amigos”⁷.

Hay otra versión notabilísima por su antigüedad, pues que es anterior a la Era Cristiana (la versión del Jataka 55 tiene dos mil años, más o menos). Esta última de la que hablamos se llama la versión de Samyutta Nikaya y en ella persisten de modo poco orgánico los motivos del cuento de Pascual y Diego (Samyutta Nikaya, Edición de León Feer en Pali Text Society, Londres, 1898, v. 3, 7.— Ver ob. cit. Espinosa). Se refiere a la caza de monos en el Himalaya valiéndose de trapos empapados en sustancias pegajosas a los que los monos, por su curiosidad, quedaban prendidos⁸.

En cuanto al origen del cuento, él indudablemente procede de Oriente. La versión anglo-africana de Harris hizo pensar por mucho tiempo en el origen africano, pero por estudios realizados desde 1912 por los Profs. Boas, Clews Parsons, J. Alden Masón y Aurelio M. Espinosa, se tiene entendido que el cuento tiene un foco único de dispersión en la India Antigua desde donde pasó a otros pueblos del mundo. “El cuento—según mis teorías, —dice Espinosa— se desarrolla primeramente en India. De India se trasmite a Africa y a Europa, y de Europa, particularmente de España, pasa a América. De Europa pasa también a Africa, donde se encuentra con formas africanas de origen oriental. Más tarde, el cuento pasa de Africa también a América; el cuento africano de origen oriental y el cuento europeo-africano, con el resultado que en América nos encontramos con tres corrientes del antiguo cuento de la India: las versiones europeas venidas directamente de Europa, principalmente de España, las versiones africanas que vienen con los negros y las versiones europeo-africanas que vienen también de Africa”⁹.

Tales algunos de los problemas que se plantean en el Grado de la comparación en lo referente a la Literatura y en el caso especial que se trata, en lo referente al cuento de Diego y Pascual¹⁰.

⁷ Powell (E. B.) .— THE JATAKA OR STORIES OF TH BUDDHA’S FORMER BIRTHS 6 tomos, Cambridge, 1895-1907.— cit. por ESPINOSA (Aurelio M.) .— ob. cit. p. 18.

⁸ SAMYUTTA NIKAYA.—Ediciones de Feer, (León) en PALI text Society, Londres, 1898, v. 3, 7.—Cit. por ESPINOSA (Aurelio M.) .— ob. cit. p. 21

⁹ ESPINOSA (Aurelio M.) .— ob. cit. p. 18.

¹⁰ A DIEGO se lo conoce con el mismo nombre en varios lugares del Perú, a pesar de ser él unas veces una liebre y otras un ratón. PASCUAL, en cambio, tiene varios nombres: Martín, Tiula, Niñula, Antonio, etc



VESTIDOS Y ADORNOS

por Efraín MOROTE BEST.

SUMARY

“Clothing and Traditional Ornaments”.—Such is the title of this work in which the author taking as basis of his observations the garments of 15 male adult individuals of the community Sawa Sawa (Province of Paruro, Cuzco), elucidates certain aspects still obscure until today. In the mentioned community about 99% of the materials employed for making the garments are taken from their own sheep. The shearing, spinning, warping weaving, cutting and tailoring is done by women.

The author is professor of Folklore of the National University of Cuzco.

SOMMAIRE

VETEMENTS ET ORNEMENTS TRADITIONNELS est le Titre de l'ouvrage dans lequel l'auteur, prenant comme base de ses observations l'industrie de 15 adultes de la communauté de “Sawa-sawa” (Province de Paruro, Cuzco) démontre certains points restés dans l'ombre jusqu'à présent. Dans cette communauté, pres de 99% du matériel employé pour la confection des vêtements est pris des brebis; tout, depuis la tonte des bêtes jusqu'à la confection, est fait par ceux la memes qui usent les vêtements. Dans presque tous les cas la teinture est le travail des femmes. Nous pouvons constater, qu'à part la forme et l'usage des boutons, tous les autres éléments du vêtement different de ceux usés par l'homme des villes, soumis presque toujours au dominion de la mode. L'auteur de cet article occupe une chaire du Folklore à l'Université Nationale de Cusco.

1.—ACLARACIONES PRELIMINARES.—La exacta comprensión de los alcances del presente artículo, requiere de algunas aclaraciones breves, las mismas que las hacemos en seguida.

A.—El Medio Geográfico Humano.— El registro de datos sobre Vestidos y Adornos de Varones Adultos, fué hecho con personas pertenecientes a pequeñas comunidades rurales que habitan, de manera muy diseminada, una extensa altiplanicie ocupada, en la actualidad, por haciendas y ayllus que a lo largo de los tres penúltimos siglos fueron la sede de latifundios y obrajes, entre los distritos de Omacha, Livitaca y Chamaca de las Provincias de Chumbivilcas y Paruro, al S.E. de la ciudad del Cuzco, lugares hasta los cuales es posible llegar desde la Capital del Departamento, por dos vías principales: Cuzco-Combapata; tren; Combapata-

Omacha y zonas circunvecinas: herradura; y también: Cuzco-Paruro-Omacha: herradura¹. En la citada región, cubierta casi en su totalidad por pastos forrajeros entre los que son estimados la grama, el “qhawqaw” el “ishiw”, el “C’umpi sombrero”, el “phullu-phullu”, el “layo”, el “pilli-pilli”, el “q’araCupa”, el “q’aCu”, etc., plantas de las cuales, las más de ellas pertenecen al tipo de vegetación propia de alturas superiores a los 3,800 metros sobre el nivel del mar y en la que el frío, es intenso, las familias habitan pequeñas casas cuadrangulares de una a tres habitaciones hechas de adobe y techo de paja, generalmente sin ventanas y que sirven de cocina, dormitorio, muhu wasi, despensa, posada de los pequeños animalitos domésticos como el perro, el gato, el “qowe” y las gallinas, depósito de herramientas de trabajo como la “taklla”, la lampa, la “q’asuna” la “husk’ana”, la “rawk’ana”, o de utensilios de cocina como la “manta”, el “p’uyñu”, el “p’uku”, la wislla”, el “Cato”, el “winko”, la “isanka”, el “warwaCo”, el “maran” y el “tunaw”, la “muthk’a” y también de puesto de vigilancia de las “KanCas” en las que se guarda el ganado en las noches por razón de ser una región en la que el abigeato cobra grandes proporciones. Es raro el caso de hallarse dos o más casas contiguas o, por lo menos, próximas; una pequeña lista de nombres, de lugares y de apellidos de personas que habitan en ellos, es muy explicativa:

ChiflekanCa.—Lima.

MaranCayoq.—Lima (Tío).

Unu t’oqa.—Lima (Familia diferente).

Eskinado KanCa.—Lima (Diferente de todos).

MaCu molino.—Lima (Hermano del de ChiflekanCa).

Kondaño.—Cawayo.

Winiq’asa.—Coqata.

Warq’okanCa.—Coqata (Tío).

Pumasuyru.—Coqata (Hermano).

Mellooqho.—Coqata.—(Hermano).

CunCuma.—Coqata.

Kinsakor’al.—Meza.

C’eqta qaqa.—Rojas.

¹ El itinerario de la primera ruta es el siguiente: Cuzco-Combapata (en tren) — Tungasuka — Qotoña — C’alla — Estanhuyoq pata — Sayangará — Q’eCa — Llallawa — Qora — Llayllipata — Sieqwaña — Ninrumayu — Sawa — Curuwiri — Yuraq mayu — Wini qhata — C’oqolli “Doble” kanCa — YanaphaqCa — Pupusa — Sapato — Benopukyu — Eqma — Ankukunka — Tambopampa Maqpe — P’isaq — Aqoqasa — OMACHA.

Ei itinerario correspondiente a la segunda de la rutas es el siguiente:

Cuzco — T’ankarpata — Q’esalli — Pillpintu — wayqo — Miski pukyu — Wanakawri — PumakanCi — Araykalli — Sangarati — Oqoruru pata — Raqran wayqo — Bayon panpa — P’asña warkuna — Labran pata — Paruro — MaCu pikCu — Kusibamba Caka — Araypallpa — Paraqaylla — Mik’aerea q’asa — QoCerway — Puka q’asa — AqCa — Pukutura — Enterroyoq — Puñañán — Pilli kunka — Q’onCa — C’aki qoCa — ICu khipu — Qala bagueta — Serse — Aqoqasa — OMACHA.

No está demás apuntar que estos nombres geográficos corresponden estrictamente a los puntos más notables del trayecto. La significación de cada nombre se debe a circunstancias las más diversas; así, unas veces a la calidad de los accidentes físicos: Qotaña: hondonada: Ninrumayu: Río negro, etc.; otras, a la presencia de ciertos objetos o fenómenos: Wini qhata: ladera del “wini” (hierro); otras, por vincularse con ciertos hechos tradicionales: Benopukyu: manantial de vino (donde echaron los Majeños el vino). Este es un punto digno de extenso estudio. Lo hemos iniciado en pequeña escala, hace algún tiempo.

Ayawayqo.—Rojas (Hijo).
 Pumawasi.—ACawi.
 Huqeqa.—ACawi (Hijo).
 Orqoñoio.—ACawi (Familia diferente).
 Toma.—ACawi (Hermano del de Orqoñoio).
 Tintay.—Qolqe.
 Phawsi.—Quiñones.
 Uma harpista.—Umasi.
 Warmi warmi qasa.—Córdoba.
 Laqa-laqa.—PakwaJa.
 QalayCuya.—Fernández,
 Q'owiyoq.—Wallpa.
 Seqoñi.—Mercado.
 QcCa pata.—Dueñas.
 Callwa pukyu.—Muñoz.
 Qaqa.—Qaqe.

y pensamos que es explicativa, porque, en primer lugar, la distancia de uno a otro de los lugares citados es de varios kilómetros en cada caso; luego, porque tenemos un elemento demostrativo de las influencias mutuas de lo autóctono y lo español en la formación, de los apellidos, y finalmente porque, como se observa por los parentescos apuntados, entre cuarenta personas tomadas al azar, los parientes, por cercanos que sean no habitan la misma región, principalmente por razón de los pastos que deben ser consumidos por el ganado perteneciente al patrimonio de cada familia, pues que ellas son ganaderas que crían auqué-nidos que se utilizan para cargar, cuyo excremento se utiliza como abono o combustible, cuya, lana usan para hacer vestidos, costales, ponchos y sogas, y cuya carne comen ya fresca o convertida en “C'arki”, chalona o cecina, como hacen también con la del ganado vacuno, del que, además, extraen leche y fabrican quesos. Ponen especial cuidado en la crianza de los caballos, pues que son expertos jinetes a quienes los mestizos los llaman, “qori laso” por la destreza con que manejan el lazo de cuero.

Pero, el hecho de ser la ganadería la actividad dominante de estos grupos dispersos, no significa que no cultiven algunas plantas, por lo menos, para garantizar la supervivencia propia, las inversiones de alimentos que se debe hacer en las fiestas y la adquisición de ciertos elementos necesarios que sólo se los puede haber por el cambio con productos; esto sucede especialmente con las mercaderías llevadas por los “Qalamoqo layla”: sal, panes, sombreros, telas, azúcar, chancaca, etc.

La altura de las tierras determina los cultivos que, en el caso presente, se limitan, enumerando por orden de importancia, a los siguientes: papa, cebada, maíz, (en las regiones más bajas), kinwa, oqa, aña, ulluku o lizas, qañiwa, productos con algunos de los cuales se prepara, conservas, como sucede con la papa de la que se fabrica, por exposición al hielo, el

“Cuñu”, el “musqo” o la “tunta”, y por cocción y secado el “watya CoCoqa”, y también con el maíz, del que, si no se come en forma de mote o se hace “wiñapu”. se lo cuece cuando aun está tierno y luego se lo seca con el fin de obtener “CoCoqa”.

Los alimentos que se toman con mayor frecuencia, y en la dieta ordinaria, son el “papa wayk’u”, “tunta phasi”, “oqa wayk’u”, “sara-lawá”, “sebara phata”, “trigo C’aqe”, “kiwna p’esqe” “habas phuspu”, “sara hank’a”, “qañiwa hak’u” fritanga, “ayCa q’aspa”, etc. En las fiestas, que son pocas; Rosadio (Virgen del Rosario: 7 de octubre); Santa Cruz (3 de mayo); Sanjuan (San Juan: 24 de junio); “Pukllay” (carnaval); Marca (del caballo, en agosto), se acostumbra otras dietas como el “Puka UCu”, los bizcochuelos, el “Moqo”, etc. Adquiriendo el consumo de ciertas viandas un valor litúrgico y ceremonial, como sucede con el “pelo” nombre que se da al rabo de las ovejas, cuando se les extrae estando éstas vivas, se hace hervir en agua con aderezos y luego se da a las personas para, que coman sin desperdiciar ni los huesos, los que son enterrados luego de los banquetes en el corral de las ovejas, precisamente por coincidir el suministro de la vianda con la fecha en la que se realiza la “T’inka”, fiesta y ceremonia de base mítica propiciatoria de la procreación del ganado; parecidos alimentos se toman en las fiestas familiares como los matrimonios, las confirmaciones, etc., en las que surge un tipo de parentesco muy respetado: el compadrazgo, y principalmente en el “CukCa rutuy” en la que el padrino regala al ahijado una vaca o un caballo y todos los que cortan una porción de los cabellos depositan pequeñas sumas de dinero en beneficio del muchacho, circunstancia en la que también se toma una dieta extraordinaria.

En las pocas fiestas, se ejecutan algunas danzas como el “QanCi”, la “ACira” y el Chileno (el 3 de mayo), Torito y “Pawsa”, Llamera y Chilenos (el 7 de octubre), y las gentes bailan al son de piezas ejecutadas en ciertos instrumentos musicales, de los cuales los más frecuentes son la flauta, el “pinkuyllu”, la “qhena”, el pito, el tambor, el bombo, la mandolina, el chillador, la guitarra, la “waka kor’neta”, el arpa, etc. y luego de haber bebido chicha de maíz y aguardiente de caña, bebidas por las que sienten extraordinaria predilección especialmente por la última, pues que la primera es propia de fiestas, mientras que la otra es de consumo diario, entonan canciones que revelan, como lo hace el lenguaje corriente, el bilingüismo con preeminencia del quechua en el vocabulario, como se puede ver en este trozo:

Wasiyki qhepaCamanta.—De detrás de tu casa.
Tuku waqayamun.—Ha graznado el buho.
ICari rupunaypaqCus.—Tal vez para que’ me vaya.
ICari pasanaypaqCus.—Tal vez para que me ausente (pase).
Paruro kar’eterapis.—Hasta la carretera de Paruro.
Ñas Cayaramunña—Dicen que ya ha llegado.
CaypiCá ripukusaqpis.—Per él tendré que irme.
Cabespa Cafla kar’unpi².—En el carro “Cafla” de Chávez

wayno en el que ,a más de pintarse el detalle interesante que hemos anotado en cuanto a

² Texto dictado por cANI (Faustino).— Informante cit.

la lengua, se tiene otros de no menor valor: la superstición de que cuando grazna el buho, alguien debe ausentarse o morir y el recuerdo de la llegada del camino carretero a la Capital de la Provincia de Paruro, distante unos 15 kilómetros desde Omacha, distrito a cuyos dominios pertenecen los informantes que han suministrado los datos; y hasta el interés que despierta la presencia de un Tipo Humano Popular de honda significación en la vida de las comunidades rurales de hoy: el chofer o dueño de camión.

Son muy afectos a los relatos. Por boca de ellos mismos supimos que cuando por razón de ciertos delitos son conducidos a la cárcel, lugar en el que ponen en práctica sus magníficas condiciones para el trenzado de jáquimas, riendas, tapajos, lazos, reatas. “Cipas”, etc., de cuero crudo, así como otros implementos del apero utilizado para las interminables correrías en los pequeños y resistentes “ChaCu kawallu” por los que sienten predilección y les ponen nombres aludiendo al color o a sus condiciones especiales: “Qhoya”, QonCo Mayo” “Khullu rumi”, “Muttur”, “Makina” “Sulluku”, WallayCu”, etc. las largas noches de prisión pasan muchos de ellos relatando cuentos o escuchando los relatados por otros a quienes, no pocas veces, pagan por escucharlos, no sólo piezas de ropa o alimentos sino hasta la “kuka”, cuya masticación es casi indispensable a la mayoría de ellos. Se ha visto el caso de individuos que en Omacha, Livitaca, Velille y Chamaca, han vivido por largos años en un peregrinaje interminable en pos de vivir avisando cuentos. Es muy ilustrativo, en este sentido, el caso de Zúñiga, un hombrecito viejo con faz de niño de quien nunca se supo de dónde era porque decía ser de todas partes, que iba de casa en casa, utilizando los días para caminar y las noches para avisar bellísimos cuentos en cambio de un cuero de oveja que le daban para que le sirviera de lecho, de un puñado de coca, unas copas de trago y parquísimo yantar. Zúñiga ha muerto hace unos cuatro años. Los cuentos que relataba nos han sido suministrados por quienes lo escucharon. A través de ellos se nota la presencia del pensamiento íntimo de esas comunidades en las cuales se deslizó la vida del errante narrador. Son relatos larguísimos, tan largos muchas veces como aquel que el Padre J. Lira registró en cerca de 70 páginas en las serranías del Perú; relatos de los condenados, de penitentes, del “Ukuku”, de encantamiento con intervención de los cerros tutelares, de los “Apu” y los “Awki”, del cóndor, que conoce la puerta del cielo y las vicuñas que son las bestias de carga de los dioses, de los pastores y del “Saqa”, y no pocas veces intervienen los “Uthu”, almas de los animales que murieron o las “taruka”, que no son otra cosa que los descendientes de un envidioso que por serlo, hasta con su propio hermano, fué convertido en tal. Y junto con éstos, todos esos seres que pueblan las pampas interminables o los cerros altísimos: el “piCinku”, el “hak’asllu”, el “Wamán”, el “k’illiCu”, el “wayCu”, el “peqpe”, el “puku”, el “alqamari”, el “anka”, el “Ciwako”, el “kukuli”, el “urpi”, el “lluthu”, la “wallata”, a los que se los llama espíritus por ser aves, y otros seres salvajes como el “atoq” el “osqollo”, el “añas”, la “wiskaCa” el “huk’uCa”, la “aCuma” o el “puma”, algunos de los, cuales, a más de ser personajes de los relatos, son objeto de caza que se practica en “llika”, como los pájaros; con “liwi”, como las vicuñas; con látigo como las perdices, con hondas, si no con el método ancestral de la caza colectiva o “Caco” como las vicuñas en Semana Santa.

Y junto con los relatos conocen muchas adivinanzas en quechua y bilingües, que también las formulan cuando van detrás del ganado, se guarecen debajo de las peñas mientras pasan las tempestades o juegan con el “Cuwi” a la luz del mezquino sol; en fin, cuando asisten al pasteo, que es una escuela activísima de literatura tradicional, la única sino se tiene en cuenta a aquélla que funciona en la puerta de la “Q’onCa” de la cocina, al calor de la lumbre alimentada con “taqya”, “q’awa” o “uCha”.

La vida de estos hombres transcurre en medio de una constante lucha con un medio natural y humano que no siempre es benévolo. No es posible hallar con alguna frecuencia ancianos de mucha edad. “Bento” “Muru”, “Saranpion”, “Febre”, “Kustaru”, “Desmando”, son algunas de las enfermedades que producen frecuentes muertes. Ellas se combaten con frotaciones de plantas soasadas como la “kisa”, para el viento; con baños de plantas hervidas como la “hanCallalla”, el “oqoruru”, la “kisa” y el “upaysuru”, juntos, para la viruela; de sustancias minerales como el añil, también para el viento; con baños de sustancias de desecho como el excremento de vaca para el “muru”, con ciertas sustancias simplemente alimenticias como el pan, el azúcar o la chancaca para el viento, o el chocolate que se lo suministra para curar el “Kustaru”; con bebidas como los orines para el cólico, el jugo del excremento de vaca para el “muru” o el aguardiente procedente del lavado de los órganos genitales masculinos para los vahidos graves; con preparados de cierta complejidad como la salmuera; o, finalmente, con ciertos medicamentos que tienen agregados supersticiosos, como pasa con la leche de vaca negra para el viento, con el agua en el que se ha hervido tres piedras de río y se ha introducido una barreta de hierro incandescente, que se usa para el “kustaru”, con cierta práctica muy compleja llamada “waqhaykuy”, en la que un especialista llama durante la noche, el alma huida por el susto, para restituirla al cuerpo del paciente, o con las prácticas de los “Altomisayoq” o los “Paqho”, que son conducidos desde la provincia de Acomayo, para intervenir en las curaciones de casos perdidos, es decir, graves, casi insalvables de enfermedad, sino para hallar cosas perdidas, para las que a veces también emplean la adivinación con velas o coca³.

Estos son, pues, algunos de los rasgos más generales de esa diseminada comunidad cuyos vestidos y adornos hemos de estudiar, por esta vez, en los varones adultos, solamente.

B.—Razones de la limitación.—Este artículo, como lo hemos ya anunciado, se contrae sólo al estudio de los datos suministrados por los varones adultos de la comunidad, a más de dos individuos un tanto extraños a ella, de los cuales, el primero ha estado en el ejército habiéndose reintegrado a su seno después de conseguir el grado de Sargento 2º, y el otro, vive en la ciudad, en calidad de sirviente, desde hace mucho tiempo.

Lógico es pensar que el estudio de los vestidos y adornos usados en una comunidad, como se demuestra por el cuadro que en otra parte ofrecemos, implica la realización de

³ En la Biblioteca de la Universidad Nacional del Cuzco existe un extenso estudio de MOROTE BEST (Efraín): La superstición y las supersticiones, texto mecanografiado de 280 pp., que fué entregado a la institución en 1944. En el libro cit. hay largas referencias a las adivinaciones de esta región.

extensas consideraciones relacionadas con los vestidos de varones y mujeres adultos, niños, adolescentes y ancianos, a más de vestidos y adornos de circunstancia: bautizos, bodas, fiesta, luto, funerales, etc.; mas, como se deducirá por la extensión del presente estudio, por razón de espacio, hemos de limitarnos, por esta vez, a los vestidos y adornos de varones adultos, debiendo insertar los artículos complementarios en futuras ediciones de esta nuestra publicación.

No es que juzguemos mejor realizado el estudio que atomiza con exceso el campo per tratarse. No. Muchas veces, y especialmente cuando esta atomización no es un resultado de inconvenientes de orden material, que se hallan por encima de los mejores deseos y las más sólidas convicciones se llega a extremos tras de los cuales, por ver sólo una pequeñísima nervadura no se tiene noción de la hoja, y por ver sólo una hoja, no se sospecha el árbol ni menos el bosque.

Si no se hacen monografías de tipo etnográfico como las recomendadas por Telésforo de Aranzadi o Haberlandt⁴ —que, dicho sea de paso—, representan el ideal de la investigación demológica, se puede tender hacia la realización de monografías temáticas de carácter funcional como la hecha con maestría por Augusto Raúl Cortázar en su “Carnaval en el Folklore Calchaquí”⁵, en el que se sigue el llamado Método Folklórico Integral; mas, si ninguno de estos caminos es posible seguir, ya no en el proceso preliminar del registro o la clasificación, sino en el prosaico de divulgar los datos hallados mediante los órganos de publicidad, bueno es ocuparse en series orgánicamente relacionadas acerca de los contornos del tema, y a veces de sus vinculaciones con fenómenos de otra índole como lo hacemos nosotros⁶ y le hemos hecho muchas veces antes de hoy.

C.—Posiciones frente al problema del folklore material y espiritual.—Insalvables discrepancias existen entre los tratadistas en cuanto al campo de estudio del Folklore. Algunos de los puntos de vista los hemos explicado en diversas oportunidades⁷; pero, para tener en ésta un claro concepto de las grandes direcciones adoptadas por los discrepantes, señalamos que ellos, o aceptan y sostienen el principio de que el Folklore no se limita a estudiar el mal llamado folklore espiritual, sino que también se ocupa del folklore material y social, o delimitan el panorama de sus dominios al primer campo dejando el último al conocimiento y estudio de otras ciencias antropológicas.

Nuestra posición ha sido fijada hace largo tiempo a base del convencimiento de la unidad de la cultura y la interrelación de sus elementos que hacen de ella una todeidad indivisible. Esa posición es la misma de muchas otras personas de hoy y del pasado que dedicaron su tiempo y energías al esclarecimiento de estos anchos y delicados problemas, como Sean

⁴ Véase: IMBELLONI (J.)—Concepto y Praxis del Folklore como Ciencia.— Edit. Humanior.— Bs. As., 1943, pp. 15 y 18.

⁵ CORTAZAR (Augusto Raúl).—El Carnaval en el Folklore Calchaquí.—(Con una breve exposición sobre la Teoría y la Práctica del Método Folklórico Integral.—Editorial Sudamericana, Bs. As., 1950.

⁶ MOROTE BEST (Efraín).—Elementos de Folklore.— Edit. H. G. Rozas Sucrs. Es una edición de la Universidad Nacional del Cuzco, 1950. — Caps. III y sigtes.

⁷ MOROTE BEST (Efraín) .—ob. cit. Cap. I.

O Suilleabain en “A Handbook of Irish Folklore” que, al lado del llamado folklore espiritual, incluye esos temas del material que, al decir de Alfonso Villa Rojas, “pueden ser incluidos en el más minucioso manual de Etnografía; a saber: Topografía, Irrigación, subsistencia y soporte doméstico, comunicación y comercio, viajes por mar y por tierra, difusión de noticias e informaciones, vestidos de ricos y pobres, intercurso social, etc.”⁸; o también, como Arnold Van Gennep, Paul Sébillot, Ralph Steele Boggs, Luis de Hoyos Sáinz y Nieves de Hoyos Sancho, María Cadilla de Martínez, Rodolfo Lenz, Marcelino de Castellvi, Juan Alfonso Carrizo, Augusta Raúl Cortázar, Rafael Jijena Sánchez, Bruno Jaccvella, Félix Coluccio⁹, y en fin, como la mayor parte de los tratadistas modernos tanto americanos como europeos a cuya opinión unitaria es dable aplicar esos conceptos emitidos por el Prof. José Imbelloni, cuando se ocupa del “dualismo ficticio” que establecen algunos con respecto a la diferencia entre los hechos psicológicos, y tecnológicos, vale decir, entre los espirituales y materiales”¹⁰, que sólo son facetas de la misma realidad.

El Cuadro de Ordenes establecido por nosotros, incluye 25 grupos entre los cuales se hallan considerados todos los aspectos múltiples pero unitarios de la cultura: 1) Lenguaje; 2) Literatura; 3) Creencias y supersticiones; 4) Religión, filosofía y moral; 5) Música, coreografía e instrumentos; 6) Deportes y juegos populares e infantiles; 7) Fiestas y ceremonias; 8) Arte; 9) Teatro; 10) Ciencias; 11) Historia; 12) Agricultura; 13) Ganadería y relacionados; 14) Comercio; 15) Alimentación; 16) Tecnología; 17) Viviendas y menaje; 18) Transportes y cabalgaduras; 19) Medicina; 20) VESTIDOS Y ADORNOS; 21) Tipos Humanos; 22) Relaciones y patrones de conducta social; 23 Usos y costumbres; 24) Derecho; 25 Trasmisión cultural¹¹.

D.—Instrumentos de trabajo.—Juzgamos que los instrumentos indispensables para la realización de un trabajo sobre vestidos y adornos, son los siguientes: cuestionario, informes y fichas.

⁸ VILLA ROJAS (Alfonso) —Significado y Valor Práctico del Folklore como Ciencia.— Rev. América Indígena, Vol. V N° 4 México D. F., octubre, 1945.— p. 195.

⁹ Pueden consultarse, especialmente, estas fuentes:

SEBILLOT (Paul).—Le Folk-lore: Littérature orale et ethnographie traditionnelle.— Edit. Doinet, París, 1913.

BOGGS (Ralph Steele) .—Folklore Classification.— Folklore Americas.— Vol. VIII, Nrs. 1-2, junio y diciembre 1948.

DE HOYOS SAINZ (Luis) y DE HOYOS SANCHO (Nieves).—Manual de Folklore.—La Vida Popular Tradicional, Manuales la Revista de Occidente. Madrid.

CADILLA DE MARTINEZ (María).—El Folklore—Anuario de la Sociedad Folklórica de México, Vol. III 1948.—p. 45.

CASTELVI (Fray Marcelino de).—Metodología de las encuestas folklóricas.— Cuestionario General para las Investigaciones Folklóricas.—(Adaptación Provisional de Cuestionarios Internacionales).—Rev. de la Universidad Católica Bolivariana.— Vol. IV, Nrs. 19 y 20, 1941, p. 282.

CORTAZAR (Augusto Raúl).—ob. cit. y otras muchas anteriores.

JIJENA SANCHEZ (Rafael) y JACOVELLA (Bruno).—Las Supersticiones.— (Contribución a la Metodología de la investigación folklórica.— Ediciones Buenos Aires, 1939.

COLUCCIO (Félix).—Puede verse su Diccionario Folklórico Argentino 2a. Ed., aumentada y corregida, Edit. El Ateneo, Bs. As. 1950, o cualquiera de sus otras obras.

¹⁰ IMBELLONI (José).—ob. cit. p.

¹¹ MOROTE BEST (Efraín)—ob. cit. pp. 82 y 83.



El cuestionario utilizado en el caso presente ha sido facturado de acuerdo al Cuadro de Contenido recomendado para el estudio del tema, y que lo reproducimos por la sencilla razón de que no es ni podrá ser conocido, de todos los que tienen la posibilidad de poseer nuestra revista:

20.—VESTIDOS Y ADORNOS POPULARES.— A.—LOS VESTIDOS Y ADORNOS: 1.—Conceptos populares a cerca del pudor, la protección y el embellecimiento: a) En la mujer niña, adulta y anciana — b) En el varón niño, adulto y anciano — En función de los diferentes estados sociales y civiles de la mujer o del varón.— **2.—Conceptos populares a cerca del impudor.— 3.—Los vestidos y adornos de varones y mujeres en las diferentes unidades sociales:** a) En la ciudad — b) En la provincia o el distrito — c) En la hacienda, aldea o pago — **4.— Los vestidos y adornos en función de los diversos climas y sus variaciones estacionales:** a) Vestidos y adornos de los “Valles” b) Los vestidos y adornos de la “puna”; c) Los vestidos y adornos de invierno — d) Los vestidos y adornos de verano — e) Vestidos de media estación.— **5.—Vestidos y adornos de circunstancia:** a) En el bautizo: I, de párvulos; II, de párvulas; III, de los padrinos; IV, de los padres; V, de otros miembros de la comunidad — b) En el matrimonio, I, vestidos y adornos de la novia; II, vestidos y adornos del novio, III, vestidos y adornos de los padrinos; IV, vestidos y adornos de los padres de los novios; V, vestidos y adornos de otros miembros de la comunidad — c) Luto: I, de la mujer niña, adulta o anciana (deudos); II, del varón niño, adulto o anciano (deudos); III, de otros miembros de la comunidad — d) En las fiestas: I, religiosas, II, profanas, — e) En el viaje: I, de mujeres; II, de varones — f) Los hábitos de vivos y muertos — g) otros vestidos y adornos de circunstancia.— **6.—Vestidos y adornos ordinarios:** a) De los párvulos varones y mujeres (ajuar del recién nacido) — b) De los niños, varones y mujeres — c) De los adolescentes, varones y mujeres — d) De las mujeres adultas — e) DE LOS VARONES ADULTOS — f) De los ancianos varones y mujeres — g) La edad y los vestidos: variación progresiva — h) Adornos dependientes del vestido — i) Adornos independientes del vestido: I, flores y similares; II, sortijas, aretes, collares, “tupus” (prendedores), hilos tibiales, etc.; III, pinturas y similares. Cosméticos; IV, peinado, depilación. Supervivencias del tatuaje y la escarificación; V, higiene vinculada con los adornos: peines, “simp’anas” (lazos para el trenzado de los cabellos), etc. j) Adornos de autoridades y otras personas distinguibles: I, los del “cargo”.— **7.—Los vestidos y adornos en la determinación étnica:** a) Los sombreros, monteras y “C’ullus” (gorros especiales) de las diferentes regiones — b) Los ponchos de las diferentes regiones — c) Las chaquetas, casacas y similares de las diversas regiones — d) Los pantalones y similares de las diversas regiones — e) Otras prendas de vestir — f) “Cumpi”, trensillas, rebozos, zapatos, camisas, fustanes, etc.— g) Determinación del color, la técnica, las dimensiones, las formas, etc.— **8.—Los vestidos y adornos en la determinación profesional;** a) Ordinarios de oficios o profesiones (zapateros, sastres, etc. — b) Disfraces de: I, músicos; II, danzarines profesionales; III, actores de teatro popular; IV, disfraces de carnaval y similares.— **9.—Los vestidos de los muñecos de juguete y de los títeres.—10—Conceptos populares a cerca de la**

moda: a) En los vestidos — b) En los adornos — c) Idea de lo ridículo, exótico y estrafalario en los vestidos y adornos— B.—ORDENES VINCULADOS¹².

En el presente caso, los cuestionarios parciales analíticos se han hecho sobre la base de estos puntos, habiéndose incluido en los informes y fichas sobre vestidos y adornos de varones adultos, los siguientes datos:

A—INDIVIDUALIZACION:

1.— Apellidos — 2.—Nombres — 3.— Edad — 4.—Grado de instrucción — 5.—Profesión u oficio — 6.—Procedencia — 7.—Estado civil — 8.—Padres, mujer otros parientes mujeres o varones — 9.—Hijos: Varones y mujeres.

B.—UBICACION ESPACIAL Y TEMPORAL:

10.— Paraje — 11.—Distrito — 12.—Provincia — 13.—Departamento — 14.—Fecha de registro.

C.— PRENDAS:

- I.— Sombrero: Material — Color — Forro — Tafilete — Forma.
- II.— “Bir’iti” (o “C’ullu”): Material — Color — Teñido — Hilado — Punto — K’anti — Urdido — Tejido — Decorado — Forma.
- III.— “Cumpi”: Id al II.
- IV.— “Chali”: Id. al II.
- V.— Poncho: Material — Color — Teñido — Hilado — K’anti — Urdido — Tejido — Ribete — y acabado — Decoración.
- VI.— Chamarra (o saco): Material — Color — Teñido — Hilado — K’anti — Urdido — Tejido — Punto — Corte — Cosido — Descripción — Forma.
- VII.— “Almador”: (o chaleco) Id. a VI.
- VIII.— Almilla: (o Camisa) Id. a VI.
- IX.— “Kalson” (calzón o pantalón): Id. a VI.
- X.— Fundillo (o calzoncillo): Id. a VI.
- XI.— “Cuspa” (a veces “pukuCu”): Id. a II.
- XII.— Zapato (o a veces “usut’a): Material — curtido — corte — cosido — descripción.
- XIII.— Otras prendas de vestir: “qarawatanas”.
- XIV.— Anillos, sortijas y zarcillos.
- XV.— Pañuelos y similares.
- XVI.— Muda y remuda de los vestidos y adornos.
- XVII.— Elementos complementarios en el estudio de los vestidos y adornos: Corte de pelo — Peine — Espejo — Barba — Uñas.

D.—BREVES REFERENCIAS SOBRE VESTIDOS Y ADORNOS DE CIRCUNSTANCIA.

¹² MOROTE BEST (Efraín) .— ob. cit. p. 199 y sgtes.

E.—RAICES HISTORICAS DEL VESTIR ACTUAL (Como tema futuro de comparación).

Pero, por comodidad inmediata del trabajo, especialmente en lo que toca a la elaboración del presente artículo que vale por un anticipo de extenso estudio, las fichas se han organizado de manera más simple, siguiendo las pautas señaladas por nosotros, en la página 433 de “ELEMENTOS DE FOLKLORE”, cit.

Para no dejar totalmente abandonadas las consideraciones ajenas al respecto de este tema y al mismo tiempo, no extender demasiado los hitos bibliográficos, antes de pasar a la explanación de otros puntos, juzgamos necesario citar unos ejemplos que puedan servir como material de comparación. El primero de ellos, que importa una especie de ficha por llenar, hemos de tomarlo de un libro español no hace mucho aparecido, y el último, que equivale a un informe, lo extraemos de un breve artículo escrito con finalidad artística y documental por Justo P. Sáenz (n), de Argentina:

EXPOSICION DEL TRAJE REGIONAL

Dirección Técnica
TRAJES COMPLETOS
Hombre

Recibo — Traje — Nombre típico — Localidad — Uso o empleo
Prendas de que consta — Referencias.

Exterior. E

- 1 b
- 2
- 3 f-p
- 4 s
- 5 d

Interiores. I

- 1
- 2
- 3

Cobertura. C

- 1
- 2

Tocado de cabeza. T

- 1
- 2

Pie y piernas: calzado. P

1 i

2 e

3

Adornos

1

2

3

Varios y Observaciones

El de del

Preparó, Vº Bº El Director técnico¹³.

REGION MESOPOTAMICA

Entre Ríos, Corrientes, Este de Formosa y Chaco y Norte de Santa Fe. ATAVIO “M”

(Epoca de uso: 1880-1949). Boina de vasco (o tejida a “crochet”) con borla colgante. Pañuelo de seda al cuello, llegando a media espalda. Blusa entrerriana, igual a la del atavío “J” (?). Camisa común, sin cuello. Faja tipo vasco. Cinto de suela, igual a la del atavío “J”. Bombacha anchísima, modelo mesopotámica u oriental. Culero hasta los tobillos, con flecos. Boleadoras atadas a la cintura, sobre el culero. Botas altas, de becerro, igual al atavío “J”. Espuelas mesopotámicas, de hierro (pihuelo largo y rodaja “punta de clavo”). (Este indumento llevaría el ponchillo de verano atado en bandolera) o no¹⁴.

E.—**Algunas aclaraciones más.**—A más de lo que tenemos indicado hasta este momento juzgamos preciso hacer ciertas anotaciones, también dirigidas a la mejor comprensión del presente trabajo.

Los diferentes órdenes del Folklore en su relación con los vestidos y adornos no han sido tomados en cuenta sino en cuanto se han hecho indispensables para la claridad de los puntos por debatirse. En tal virtud, no hemos tocado sino muy superficialmente tas temas tecnológicos: técnica del hilado, del “k’anti”, del urdido, del tejido, del corte, del cosido, etc.; ni los que se refieren al arte: estilística de la decoración de los tejidos y especialmente de los “Cumpi”; ni los que se vinculan con la ciencia popular: teñido, etc.; ni los relacionados con las supersticiones y creencias.

Los informantes, en su totalidad, fueron fichados, en sus vestidos y adornos, en la ciudad del Cuzco, lugar al que vinieron a trabajar en construcciones. Los datos hallados a través de ellos, han sólo confirmado otros más antiguos hallados en el área misma de inves-



¹³ DE HOYOS SAINZ (Luis) y DE HOYOS SANCHO (Nieves).—ob. cit.

¹⁴ SAENZ (Justo P.).—Indumentarias masculinas regionales y de época.— Boletín del Museo de Motivos Populares “José Hernández”.—Año I, N° 5, setiembre, 1949. pp. 4-7.

tigación en una oportunidad anterior.

VESTIDOS Y ADORNOS TRADICIONALES.— Para el estudio concreto del punto éste, y siguiendo modos establecidos por nuestro cotidiano obrar en circunstancias semejantes, hemos considerado, en primer lugar, un conjunto de pautas a base de las cuales se puede hacer la catalogación de los vestidos y adornos de todos los varones adultos de esta comunidad.

Las pautas en referencia, como podrá apreciarse a través de la misma lectura, consideraran los siguientes elementos: un número romano invariable que indica determinada prenda; uno arábigo de variación vigesimal que señala los elementos constitutivos, modos de ser o proceso de hacerse de la misma prenda; y, finalmente, letras del alfabeto indicadoras de ciertos elementos más pequeños o variables. A base de unos y otros de estos datos, es posible llevar a cabo con precisión y facilidad registros numerosos en espacios marcadamente pequeños y en tiempo limitado, al mismo tiempo que realizar comparaciones exactas, que no podrían hacerse de otra manera. Después de ésta, no hay ninguna diferencia con registros y comparaciones susceptibles de ser hechos a base de otros procedimientos.

Los elementos de los vestidos y adornos de la región que estudiamos, tienen las siguientes: maneras generales de ser:

1—20: Material:

1: Material de su propiedad — 2: Material comprado — 3: Oveja: a) oveja, b) paño — 4: Llama — 5: Alpaca — 6: Algodón — 7: Casinete — S: Tocuyo — 9: Dril — 10: Kaki — 11: Cuero — 12: Llanta.

21—40: Hilado (Pushka)

21: Hilo de su propiedad — 22: Hilo comprado — 23: Hiló él mismo — 24: Hilaron sus familiares mujeres — 25: Hilaron sus familiares varones — 26: Hilaron otras personas, graciosamente — 27: Pagó dinero para que hilaran — 28: Pagó especies para que hilaran.

41—60: Torcido (“K’anti” o “C’uti”)

41: Torció él mismo — 42: Torcieron sus familiares mujeres — 43: Torcieron sus familiares varones — 44: Torcieron otras personas, graciosamente — 45: Pagó dinero para que torcieran — 46: Pagó especies para que torcieran.

61—80: Urdido (“Allwi”)

61: Urdió él mismo — 62: Urdieron sus familiares mujeres — 63: Urdieron sus familiares varones — 64: Urdieron otras personas, graciosamente — 65: Pagó dinero para que urdieran — 66: Pagó especies para que urdieran.

81—100: Tejido (“Away”)

81: Compró el tejido hecho (la tela o género) — 82: Tejió él mismo — 83: Tejieron sus familiares mujeres — 84: Tejieron sus familiares varones — 85: Tejieron otras personas graciosamente — 86: Pagó dinero para que tejieran — 87: Pagó especies para



que tejieran.

101—120: Teñido (“Tiniy”)

101: Tiñó el mismo — 102: Tiñeron sus familiares mujeres — 103: Tiñeron sus familiares varones — 104: Tiñeron otras personas graciosamente — 105: Pagó dinero para que tiñeran — 106: Pagó especies para que tiñeran — 107: Se tiñó la lana — 108: Se tiñó el hilo — 109: Se tiñó la tela — 110: Se tiñó la prenda hecha.

121—140: Cortado (“KuCuy”)

121: Se cortó con molde — 122: Se cortó sin molde — 123: Cortó él mismo — 124: Cortaron sus familiares mujeres — 125: Cortaron sus familiares varones — 126: Cortaron otras personas graciosamente — 127: Pagó dinero para que cortaran — 128: Pagó especies para que cortaran.

141—160: Cosido (“Seray”)

141: Cosió él mismo — 142: Cosieron sus familiares mujeres — 143: Cosieron sus familiares varones — 144: Cosieron otras personas, graciosamente — 145: Pagó dinero para que cosieran — 146: Pagó especies para que cosieran — 147: Se cosió: a) con carrete b) con “q’ayto”.

161—180: Curtido (“Suwelay”)

161: Curtió él mismo — 162: Curtieron sus familiares mujeres — 163: Curtieron sus familiares varones — 164: Curtieron otras personas, graciosamente — 165: Pagó dinero para que curtieran — 166: Pagó especies para que curtieran.

181—200: Colores (“kólor”)

181: La escala de colores corresponde al tipo: a), b), c), d), etc. — 182: Es blanco — 183: Es negro — 184: Es gris — 185: El plomo — 186: Es nogal — 187: Es azul — 188: Es rosado — 189: Es rojo. — 190: Es café — 191: Varios.

201—220: Descripción

201: La forma es del tipo a), b), c), etc. — 202: Tiene bolsillo interiores y exteriores — 203: Tiene bolsillos exteriores solamente — 204: Tiene bolsillos interiores solamente — 205: No tiene bolsillos — 206: Tiene forro — 207: No tiene forro — 208: Tiene botones — 209: No tiene botones — 210: Tiene “q’orona” — 211: Tiene cinta — 212: No tiene cinta — 213: Tiene cintillo — 214: No tiene cintillo — 215: Tiene tafilete — 216: No tiene tafilete — 217: El punto de la tela es: a) Al derecho o sencillo, b) bayeta, c) “qowewaqa”, d) “Callwawasa”, e) “kajonado”, f) “Emper’ado”.

221—240: Instrumentos

221: Se teje en telar — 222: Se teje en “khalwa” — 223: Se teje don cinco “ruwanas” — 224: Se teje con dos “ruwanas” — 225: Se teje con crochero (crochet) — 226: Se cose con “yawri”.

241—260: Decoración

241: Geométrica — 242: Antropomorfa — 243: Zoomorfa — 244: Fitomorfa — 245: No

tiene decoración — 246: “Pallay”.

261—280: Generales

261: Hecho con medida — 262: Hecho sin medida — 263: Hecho por encargo expreso — 264: Comprado del “Layla” — 265: Comprado de la feria; — 266: Comprado del mercado — 267: No lleva la prenda cuando viaja — 268: Tiene pañuelo — 269: No usa pañuelo — 270: Tiene anillo: a) de plata, b) de cobre, c) de acero — 271: Se corta los cabellos donde un peluquero — 272: Se hace cortar los cabellos por cualquier persona — 273: Se corta los cabellos por sí mismo — 274: Las barbas se las hace quitar con otra persona — 275: Las barbas se las quita por sí mismo — 276: Tiene peine — 278: No usa peine — 278: La prenda sirve, además, de sus fines propios, para: a) guardar agujas, b) guardar hilos, c) guardar pañuelos, d) guardar dinero, e) guardar coca y “llipta”, f) como pañuelo — 279: Tiene espejo — 280: No se recorta las uñas.

Con esta base, hemos de realizar la expresión numérica media de todos los datos hallados en los vestidos y adornos ordinarios de los varones adultos que nos han servido de Informantes para el trabajo. Parece que no precisan mayores explicaciones después de las hechas hasta aquí.

Los informantes consultados fueron los siguientes:

- 1.— PAQO WAcAKA (Sebastián).— 50 años — Analfabeto — Agroganadero — Casado — Hijos varones y mujeres — Sawa sawa, Omacha, Paruro, Cuzco, — VII, 1950.
- 2.— cANI AcAWI (Tuburcio).— 25—Analfabeto — Agroganadero — Soltero — Tiwnu, Omacha, Paruro, Cuzco, VII, 1950.
- 3.— cAWAYO José. — 54 —Analfabeto — Agroganadero — Casado — hijos varones y mujeres — Kondañiw, Omacha, Paruro, Cuzco — VII, 1950.
- 4.— LIMA (Eusebio).— 55—Analfabeta — Agroganadero — Hijos varones y mujeres — Anyapata, Omacha, Paruro, Cuzco — VII, 1950.
- 5.— cOQATA (Gregorio).— 23—Analfabeto — Agroganadero — Soltero — CunCun, Omacha, Paruro, Cuzco — VII, 1950.
- 6.— LIMA (Manuel).— 27—Analfabeto — Agroganadero — Casado — Hijos varones y mujeres — AqokanCa, Omacha, Paruro, Cuzco — VII, 1950.
- 7.— CRUZ (Modesto).— 60—Analfabeto — Agroganadero — Casado — Hijos varones y mujeres — Sawa sawa, Omacha, Paruro Cuzco — VII, 1950.
- 8.— ASQO AcAWI (Santos).— 59—Analfabeto — Agroganadero — Soltero, “sirbinakuy” — Tiwnu, Omacha, Paruro, Cuzco — VII, 1950.
- 9.— c’AWA (Saturnino Fabián),— 58—Analfabeto — Agroganadero — Viudo — Hijos varones y mujeres — Hukuwaqana, Omacha, Paruro, Cuzco — VII, 1950.
- 10.— UMASI YUPANKI (Isir’do o Isidro).— 35—Analfabeto — Agroganadero — Viudo — Umaharpista, Omacha Paruro, Cuzco — VII 1950.
- 11— AcAWI HUAMAN (Benedicto).— 29—Analfabeto — Agroganadero — Soltero — Libro libro pata, Omacha, Paruro, Cuzco — VII, 1950.

- 12.— PAQO (Perdo o Pedro).— 32—Analfabeto — Agronadero — Tiene hijos varones y mujeres — Warqoyo, Omacha, Paruro, Cuzco VII, 1950.
- 13.— ARAWALLPA (Policarpo).— 38—Analfabeto — Agroganadero — Casado — Tiene hijos varón y mujer — Tintaya, Omacha, Paruro Cuzco — VII, 1950.
- 14.— WALLPA (Beltrán).— 30—Analfabeto — Agroganadero — Soltero — Wanuwano, Omacha, Paruro, Cuzco — VII, 1950.
- 15.— cANI (Faustino).— 30—Alfabeto — Agroganadero — Soltero — LlamaCa, Omacha, Paruro, Cuzco — XII, 1950.

El mayor porcentaje de todos ellos viste de la manera que expresamos numéricamente, a continuación:

- I: 182 — 211: 182, 183 ⁽¹⁵⁾ — 262 — 266 — 278a, b—201a, 1.
 II: 1 — 3 — 21 — 23 — 41 — 82 — 182 — 217a — 223 — 262 — 201a 2. 278f.
 III: 1 — 3 — 24 — 83 — 102 — 191 — 222 — 246 — 262 — 201a. 3.
 IV: 1 — 3 — 23 — 41 — 61 — 82 — 182 — 217a — 224 — 262 — 201a, 4.
 V: 1 — 3 — 23 — 41 — 61 — 82 — 102 — 108 ⁽¹⁶⁾ — 142 — 185 — 222 — 226 —

¹⁵ Cinta negra en el sombrero implica LUTO. La usual es la blanca.

¹⁶ Poncho negro implica LUTO.

NOTA: El mismo vestido es usado en todas las circunstancias de la vida diaria o en acontecimientos especiales como bodas, bautizos, fiestas, etc.; salvo en el caso cit. del LUTO (o duelo) en el que los que lo llevan se distinguen sólo por la cinta del sombrero y el color del poncho que por ser negro se llama “LLAQOLLA”.

Las expresiones numéricas individuales, que no las hemos dado por razón de espacio, luego de los consiguientes cómputos, nos conducen a ciertas conclusiones de fundamentalísimo interés para el estudio de las comunidades que son materia de este ensayo. Esas conclusiones se deducen del Cuadro de Mayores Porcentajes que hemos dado antes. Veamos algunas de ellas:

- 1a.— Los varones adultos llevan ropa hecha de lana de sus propias ovejas.
- 2a.— Los varones adultos hilan y tuercen con sus propias manos el material que se ha de destinar a la confección de sus prendas de vestir.
- 3a.— El urdido del material lo realizan otras personas, en cambio de dinero.
- 4a.— El tejido lo hacen, salvo en el caso de tejedores, otras personas, en cambio de dinero.
- 5a.— El color preferido se distribuye de la siguiente manera:
 - a) Blanco, en todas las prendas de bayeta (forro de la Chamarra, forro del pantalón, almilla, fundillo).
 - b) Plomo (en el poncho).
 - c) Otros colores (en el “Cumpi”, el “C’ullu”).
 - d) Negro (en el poncho y la cinta del sombrero, para luto).
 - e) Combinación del blanco y negro en estilos diversos, como el “Qowewaqa”, el “Callawawasa”, “kajonado”, “emper’ado”, pero especialmente el primero (en la chamarra, el pantalón).
- 6a.— El teñido lo hacen siempre las mujeres.
- 7a.— El cortado de la tela se hace con molde y por paga.
- 8a.— Los vestidos no se hacen a medida.
- 9a.— Los “C’ullus” los tejen personalmente, con “ruwanas”.
- 10a.— Tienen bolsillos y botones, pero usan la “Qorona” para el “almador”.
- 11a.— El sombrero es prenda que siempre la compran, ya del mercado, de la feria o del “layla”. El interior de la prenda sirve de guardaagujas, y a veces, recipiente para beber agua.
- 12a.— Los zapatos que son de cuero de vaca y toman el nombre de “wakaCos” no los llevan sino cuando viajan a caballo o permanecen en su comunidad. Casi siempre prefieren caminar descalzos por evitar el peso de los calzados. También usan “usut’a” de llanta.

- 245 — 262 — 201a, 5.
- VI: 1 — 3 — 23 — 41 — 65 — 86 — 121 — 127 — 141 — 147b — 182, 183 — 203 — 206 — 208 — 217c — 221 — 226 — 241 — 262 — 201a 6.
- VII: 1 — 3 — 23 — 41 — 65 — 86 — 121 — 127 — 141 — 147b — 182 — 204 — 206 — 210 — 217b — 221 — 262 — 201a, 7.
- VIII: 1 — 3 — 23 — 41 — 65 — 86 — 122 — 127 — 141 — 147b — 182 — 205 — 207 — 208 — 217b — 221 — 245 — 262 — 201a, 8.
- IX: 1 — 3 — 24 — 41 — 65 — 86 — 122 — 127 — 141 — 147b — 182, 183 — 203 — 206 — 209 — 217c — 221 — 226 — 241 — 262 — 201a, 9.
- X: 1 — 3 — 23 — 41 — 65 — 86 — 121 — 127 — 141 — 147b — 182 — 205 — 207 — 209 — 217b — 221 — 245 — 262 — 201a, 10.
- XI: Tiene dos formas, en porcentajes semejantes de uso: el más aceptado es el “pukuCu” o pellejo integro de vicuña o llama muy tiernos.
- XII: 2 — 11 — 165 — 190 — 261 — 263 — 267 — 201a, 12.
- XIII: “Qarawatana”: 2 — 11 — 165 — 190 — 261 — 263 (es prenda que no todos usan, pero se la piensa muy propia del lugar, especialmente por quienes no son de él) — 201a, 13.
- XIV: Se halló el caso de uno que llevaba anillo de acero contra el viento, y dos que lo tenían de cobre).
- XV: No posee esa prenda — 278f)Le sirve de pañuelo el “Bir’iti” o “C’ullu”: II).
- XVI: Todos tienen muda, que viene a ser ropa generalmente en desuso por vieja. Se la ponen cuando por razones excepcionales tienen que sacarse la que tienen puesta.
- XVII: 272 — 275 — 276 — 267 (15).

13a. — El C’ullu” le sirve de pañuelo.

14a. — Son poco afectos al uso de anillos.

15a. — Se hacen recortar los cabellos (“rutuy”) generalmente por paga o reciprocidad.

16a. — Las barbas se las quitan personalmente, con cuchillo filo, tijeras o las uñas.

17a. — El peine lo usan rara vez, por tener cortados casi al rape sus cabellos.

18a. — No tienen espejo.

La comparación de los datos consignados con los que pueden hallarse en individuos aculturados de la misma comunidad, indican también variaciones notables y muy reveladoras. Tenemos el caso particular del ex-Sargento LIMA KOLKE (Dionisio) que usa sombrero de paño, saco de oveja de varios colores, casaca de algodón de fábrica, chompa verde de lana, camisa blanca de tocuyo, B.V.D. (bibirí) blanco de fábrica, pantalón de casimir de Lucre (fábrica), calzoncillo de bayeta blanca (Calzoncillo al que “la indiada llama fundillo”, según afirma él mismo), medias rojas de lana de oveja, zapatos “wakaCo”; que se afeita con guillet (nombre que se da a toda hoja de afeitar), y que no usa “Cumpi” sino correa de cuero y se pone poncho, y “C’ullu” cuando no se halla cerca de personas diferentes de las de su comunidad.

Este brevísimo cuadro referente a los vestidos y adornos de Lima Kolke, sufre modificaciones mucho más profundas en el caso de ZARATE PEÑA (Andrés), también alfabeto y sirviente en la ciudad, cuya indumentaria se halda enteramente constituida por piezas de fábrica de muchos colores, a pesar de hallarse siempre en contacto con sus familiares y otros miembros de su comunidad que lo buscan y viven con él cuando vienen al Cuzco. Pudiéndose también concluir de ésto que los vestidos y adornos de la región de Chamaca se enriquecen en gama cromática cuando reciben las influencias extrañas de las comunidades urbanas, como hemos apuntado ha sucedido en los casos concretos de Lima Kolke y Zárate Peña, manteniéndose entre los extremos del blanco el gris y el negro, en caso contrario.

Otras consideraciones y conclusiones se harán o conseguirán en estudios futuros nuestros o ajenos, de los cuales éste no viene a ser sino un anticipo.



NOTA:—En el Cuzco se ha hecho una valiosa monografía sobre asuntos de vestidos y adornos, por la Srta. VIDAL (Delia), actual Directora del Colegio Industrial Femenino N° 18 del Cuzco. Los datos que suministra pueden servir para futuros estudios de mayor envergadura.

GLOSARIO

AcIRA: Nombre de una danza. También, nombre de planta: *Canna indica* N.

ALQAMARI: Ave rapaz de las punas. Tiene plumas blancas y negras, combinadas.

ANKA: Ave rapaz: halcón.

AÑAS: Zorrino: *Nasua rufa* Desm.

AcUMA: Rata.

AYcA Q'ASPA: Carne asada al rescoldo.

ALMADOR: del castellano: armador: ropa que arma. Chaleco.

AÑU Planta: *Tropaeolum tuberosum* R. et P. En otros lugares: “**MASWA**”, “**APIÑA MAMA**”, etc.

AYsa Q'ASPA: Carne asada al rescoldo.

BIR'ITI: Del castellano: Birrete, gorro.

BENTO: Del castellano: Viento. Enfermedad que da por efecto del viento.

CHAFLA: Cesa inservible, maltrecha. Se dice con ánimo festivo.

cAQO: Caza colectiva que se pone en práctica desde la época inka.

cALI: Apócope del castellano: Chalina.

CHALONA: Carne deshidratada y salada.

CHAMAR'A o **CHAMARRA:** Vestidura de jerga semejante a la zamarra.

CHILLADOR: Guitarrita pequeña de voz aguda y afinación generalmente propia.

cIWAKO: Ave: *Turdus* sp.

cUWI: Hacer el “cuwi” o jugar con este fruto semejante al frijol de muchos y pintados colores.

cUÑO: Papa deshidratada a base de la exposición al hielo.

cOcoQA: Que en castellano se dice chochoca: Maíz tierno hervido y deshidratado.

cHAcU KAWALLU: Viene de “**cHAcU**”: viejo, destartado y “**KAWALLU**”: caballo.

c'ARKI: Cecina.

c'IPA: Red de cuero o paja para transportar ciertos productos.

c'UMPI SOMBRERO: Planta, (?).

c'USPA: Bolsa tejida primorosamente para portar la “kuka” o coca.

DESMANDO: Enfermedad que da por la exposición del cuerpo al frío ambiente.

FRITANGA: Especie de fritura.

FUNDILLO: Prenda muy interior y que se halla en contacto con las partes bajas del cuerpo.

HERRADURA: Así se llama corrientemente el camino de herradura, o sea aquél por el que transitan las bestias de carga o silla.

HABAS PHUSPU: Habas hervidas, ya tiernas o maduras.

HANcALLALLA: Planta (?).

HAK'ASLLU: Ave: Pito.

- HUK'UcA:** Ratón: *Mus musculus* L.
- HACIENDA:** Tierras de propiedad particular. Casi latifundio.
- ISHIW:** Planta: Paja; *Stipa ichu* (R. et P.) Kunth.
- ISANKA:** Especie de cesto cónico muy hondo que sirve para colgar alimentos del techo, y muchas veces para, pescar.
- KISA:** Planta: *Urtica magellanica* Poir.
- KIWNA:** Planta: *Chenopodium quinoa* Willd., — “P'ESQE”, gachas muy consistentes de quinua.
- KUKULI:** Ave: *Columbidae*.
- KUSTARU:** Del castellano costado; Neumonía.
- KHULLU RUMI:** De **KHULLU**: menudo y **RUMI**: piedra.
- K'ANTI:** Segunda fase del hilado. Se repite al revés el hilado, juntando dos de las fibras ya hiladas en sentido contrario. Nombre también del huso.
- K'ILLIcU:** Ave rapaz (?).
- LAMPA:** Instrumento de labranza.
- LATIFUNDIO:** Grandes tierras de propiedad particular secularmente atrasadas.
- LAYLA:** Adjetivo burlón que usan los de las regiones altas para los de las bajas. Laylas son para los de Chamaca, los de Canas o Canchis.
- LAYO:** Planta: *Oxalis* sp.
- LIWi.** Boleador de 3 brazos y de cuero crudo.
- LLUiHU** o **YUTHU:** Perdiz: *Odontophorus speciosus* Tschudi.
- LLAMA:** Id.: *Auchenia lama* N.
- LLIKA:** Red especial para la caza de aves.
- MAKINA:** Máquina.
- MARAN:** Batán. Piedra de moler.
- MANKA:** Olla.
- MAIZ:** *Zea mays* L.
- MARKA:** Fiesta y ceremonia en que se marca, como en otros lugares del mundo, al ganado con hierro candente.
- MOQO:** Rodilla, Hueso voluminoso procedente de articulación del ganado.
- MUHU WASI:** Habitación destinada a ser depósito de semilla.
- MUSQO:** Variedad especial del chuño.
- MURU:** Variolosis.
- MUTUR':** Motor.
- MUTHK'A:** Mortero.
- OBRAJE:** Paraje colonial en el que se hacía manufacturas de bayetas, paños, sargas y diversas telas de lana que tomaban el nombre de “ropa de la tierra”.
- OSQOLLO:** Felino, parecido al gato; gato montés.
- OQORURO:** Planta: *Mimulus glabratus* H B K.
- OQA:** Planta: *Oxalis tuberosa* Mol.
- PUKA UcU:** De **PUKA**: rojo y **UcU**: ají. Nombre de un alimento de color rojo.



PEQRE: Ave (?).

PIcINKU: Avecilla: *Zonotrichia pileata* Scl.

PUKU: Avecilla (?).

PUMA: Animal: *Felis concolor* L.

PAPA WAYK'U: Papas (*Solanum tuberosum* L.) cocidas al agua.

PILLI PILLI: Planta: *Hypochaeris sonchoides* Kth.

PHULLU PHULLU: Planta: *Erigeron hieracioides* Wedd.

P'UYNU: Cántaro para halar agua en la mano.

P'UKU: Escudilla de barro u otros materiales.

QANQAW: Planta: (?).

QOWE: Cuye, cuy: *Cavia cobaya* Cuvier.

Q'ASUSA: Instrumento para pegar terrones y deshacerlos.

QANIWA HAK'U: Viene de **QANIWA:** Planta, *Chenopodium* sp. y **HAK'U:** harina.

QARAWATANA: Viene de **QARA:** cuero; **WATANA:** que se amarra. Prenda de vestir.

QALA MOQO: Viene de **QALA:** Desnudo; **MOQO:** Rodilla. Por los pantalones.

QHENA: Instrumento musical: quena. Está fabricado de caña y tiene siete agujeros y canal de insuflación en U. Muy usado en el Perú, Bolivia, etc.

QONcO MAYO: Viene de **QONcO:** turbio (muy poco usado, pues que en el Cuzco, al turbio se dice **Q'ATA**) y **MAYO:** río.

Q'ONcA: Fogón.

QORI LASO: Viene de **QORI:** oro y **LASO:** lazo. Por la destreza en el manejo.

Q'ARA cUPA: Viene de **Q'ARA:** desnudo y **cUPA:** rabo.

Q'AcU: Planta: *Poa Candamoana* Pilger.

RAWKANA: Lampa de madera.

SARA LAWa: Gachas o puches de maíz.

SEBARA PHATA: Viene de **SEBARA:** cebada *Hordeum sativum* Jessen y **PHATA:** reventada. Alimento.

SARA HANK'A: Viene de **SARA:** maíz y **HANK'A:** tostado.

SALMUERA: Preparado medicamentoso que contiene generalmente sal, chocolate, salvia (*Salvia*, sp.), romero (*Rosmarinus officinalis* L., orines de niño, etc).

SULLUKU: Planta (?).

TAQYA: Excremento seco de ovejas y auquénidos.

TARUKA: Animal: *Cervus* sps.

TUNAW: Mango del **MARAN** o batán.

TAPAOJOS: Parte del apero criollo, para tapar los ojos del caballo.

TRAGO: Aguardiente de caña.

TUNTA: Una variedad del chuño. **TUNTA PHASI:** tunta cocida al agua.

TRIGO c'AQE: Gachas de trigo (*Triticum sativum* Lam.)

T'INKA: Ceremonia y fiesta propiciatoria de la procreación del ganado. Se realiza en Agosto y Carnaval (**PUKLLAY**).

UcHA: Excremento seco de ganado lanar o de llamas.



UPUYSURU: Planta: *Bowlesia acutangula* Benth.

ULLUKU: Planta: *Ullukus tuberosus* Lozan.

UTHU: Alma de los animales muertos. Dicen que habitan lugares soledosos y van por las noches en pos de agua. Quien se encuentra con ellos, muere.

URPI: Avecilla: *Columbidae*.

UKUKU: Oso gris. Este animal no existe sino en los cuentos populares.

WAYcO: Avecilla (?).

WALLATA: Ave palmípeda (?).

WARWAcO: Isanka que pende del techo.

WALLAYcU: Se le llama al caballo “filósofo”, es decir que hace cabriolas inútiles. (Informe de ASQO (Santos) .—de Tiwnu, Omacha).

WAMAN: Ave rapaz (?).

WAQHAYKUY: Práctica mágica de censervatividad muy compleja que se realiza llamando por la noche al espíritu del paciente cuando ha huido éste por el susto.

WAKA KOR'NETA: Instrumentos aerófono hecho de asta de ganado vacuno.

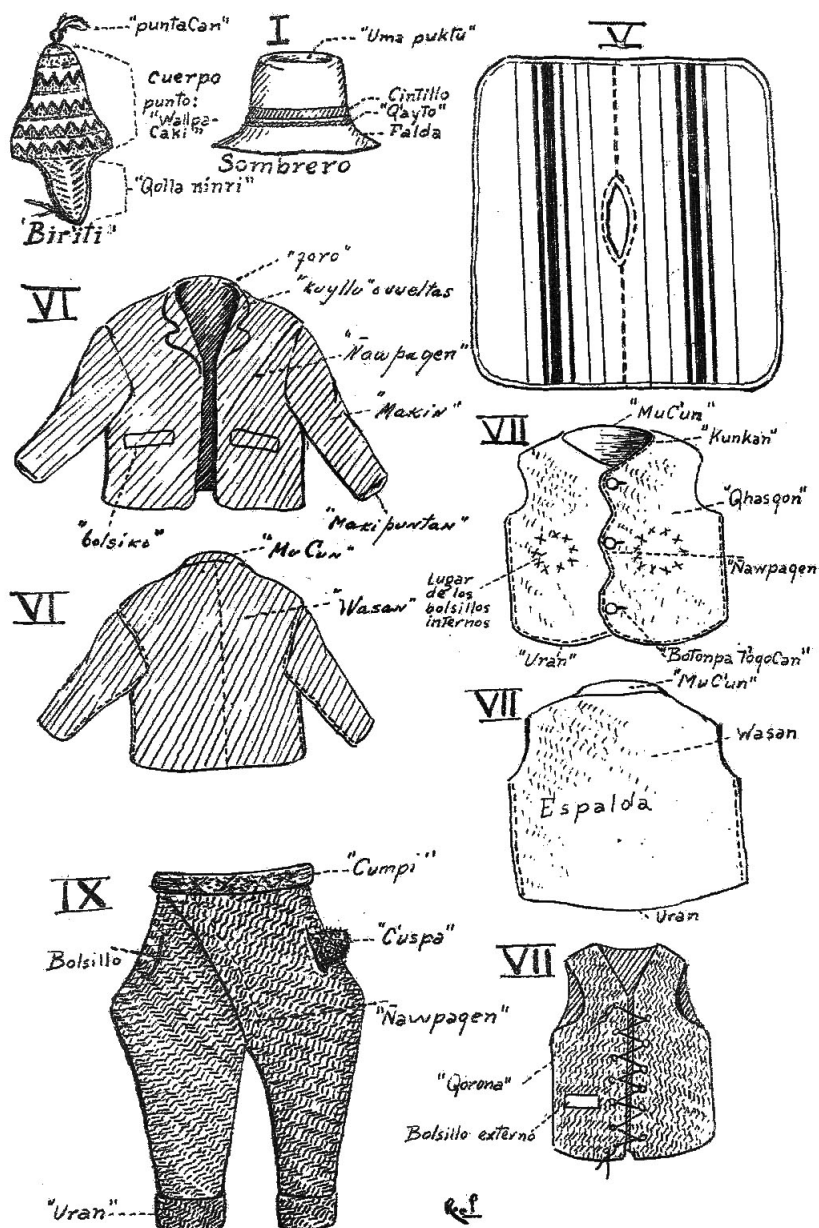
WISLLA: Cucharón de palo.

WATYA cOcOQA: Conserva de papa hecha hirviendo, luego helando y finalmente consiguiendo la deshidratación de la papa).

WINKU: Recipiente que sirve para trasegar la chicha, está hecho de lagenaria vulgaris.

WIÑAPU: Maíz germinado para la fabricación de la chicha.

WISK'AcA: Roedor: *Lagostomus trichodactylus lagidium* sp.



LA VIVIENDA CAMPESENA DE SALLAQ CON UN PANORAMA DE LA CULTURA TOTAL

Por Efraín MOROTE BEST.

SUMARY

Sallaq is a community of slaves who live in a private rural property, its inhabitants are very strongly bounded by common traditions that date to centuries back.

The houses where these people dwell are perched all over the steep slope of an enormous mountain beginning from the banks of a small river up to the top of its quiet summit.

The members of this community have retained a strong unity of criteria in the interpretation of the world and in its attitude toward nature and life, transforming and adapting in many cases the occidental ways of living to their environment.

The author has gathered in this work the traditional common denominator of these humble people making a previous outline of its whole culture: material, spiritual and social, to finish with a comparative study of 20 dwellings.

SOMMAIRE

Sallaq est une communauté de serfs qui vivent dans une propriété rural privée. Ses membres se trouvent fortement liés entre eux par des traditions communes vicilles de plusieurs siècles.

Les maisons qui leur servent de demeure s'échelonnent tuot le long des versants d'une gigantesque montagne, partant des bords d'un petit fleuve jusqu'au sommet solitaire.

Les membres de cette communauté ont conservé la meme unité de pensées dans leur interprétation du monde et dans leur attitude devant la nature, s'adaptant et se transformant tres souvent á l'ambiance occidentale.

L' auteur a réuni dans cet ouvrage le dénominateur commun traditionnel de ces gens simples, tracant le panorama de sa culture totale. Matérielle, spirituelle et sociale pour terminer par une étude comparée de 20 familles différentes.

SOMMARIO

Sallaq é una comunità di servi che vivono in una proprietà rural privata; y suoi membri si trovano fortemente vincolate da tradizioni comnni che durano da secoli.

Le loro case sono sparse sulle falde di una gigantesca montagna, partendo dalle rive di un fiumiciattolo fino alie cime solitarie.

I componenti di detta comunità hanno conservato una forte unità di criterio nell'interpretazione del mondo e sulla sua attitudine di faccia alla natura ed alla vita, e troppo spesso trasformando ed adattando al loro ambiente, norme occidentali di condotta.

L'autore ha riunito in questo lavoro il denominatore comune tradizionale di quella gente semplice, tracciando anzi tutto il panorama della sua coltura totale; materiale, spirituale e sociale, per finire con uno studio comparato, di 10 delle loro 63 case.

INHALTNEBERSICHT

Sallaq ist eine Gemeinde von Dienern, die auf einem privaten Landgut leben. Seine Gemeindeglieder sind durch volkstümliche Ueberlieferungen, die seit Jahrhunderten bestehen, fest vereint.

Die Wohnungshäuser befinden sich auf einem riesigen Bergkamm, wo sie bei einem kleinen Flussufer anfangen und dann steigend bis zu den einsamsten Bergspitzen hinauf kommen.

Die Mitglieder dieser Gemeinde haben eine grosse Einheit des Kriteriums zur Weltanschauung und in ihrer Stellung zur Natur und zum Leben bewahrt, und haben so manche abendländische Lebensregeln adoptiert.

Der Verfasser hat in diesem Artikel alle diese volkstümlichen Ueberlieferungen zusammengefasst und gibt uns eine Rundschau ueber die ganze Kultur von materialen, geistlichen und sozialen Standpunkt aus gesehen. Er schliesst seine Arbeit mit einem Vergleichstudium von 20 der 63 Wohnhäusern die die Gemeinde besitzt.

PALABRAS PRELIMINARES

El autor estuvo varias veces, de manera circunstancial, en la Comunidad de Sallaq; la última de ellas, de enero a marzo de 1951, fue con intención de realizar estudios antropológicos y recogió un abundante material del que se vale, en parte, para la preparación del presente trabajo, esperando si una nueva oportunidad para ocuparse exhaustivamente de Sallaq, comunidad generosa a cuyos sencillos y leales habitantes dedica estas consideraciones que, lástima grande, no las podrán leer.

LA ESCRITURA DE VOCES

Conservando el espíritu se ha dado versiones castellanas de leyendas y cuentos, de relatos varios; pero por circunstancias especiales que el lector se explicará, no ha podido, ni querido, ni aun debido eliminar la multitud de voces quechuas puras, castellanas quechuizadas o quechuas castellinizadas usadas por miembros de la comunidad.

Las voces quechuas han sido escritas siguiendo la CLAVE DE ESCRITURA DE VOCES QUECHUAS DE "TRADICION", que divulgáramos desde el primer número, y que ha servido, en no pocas oportunidades, a autores nacionales, para intentar estudios lingüísticos, que,



aun no citando las fuentes de origen, nos satisfacen por haber seguido el camino que nosotros abriéramos.

Las voces quechuas se han escrito-con los siguientes signos:

- A. —Sonido equivalente al de la “A del Castellano,
- B. — B (labial) del castellano. Se utiliza para palabras mestizas que en QHESHTWA tuvieron originariamente P, y para las palabras castellanas quechuizadas que originariamente tuvieron V (dentalabial).
- C. —Equivalente a la CH del castellano. Se escribirá haciéndola notable.
- E. —Como en castellano.
- H. —Signo de aspiración.
- I. —Como en castellano.
- K. —Equivalente a K. a C delante de A, O, U, y a la Qü del castellano. Es fricativa al fin de sílaba.
- L. —Como en castellano,
- Ll. —Como en castellano.
- M. —Como en castellano.
- N. —Como en castellano.
- Ñ. —Como en castellano.
- O. —Como en castellano.
- P. — Como en castellano. Es fricativa al fin de sílaba.
- Q. —Oclusiva postvelar o glotal clara. Es fricativa al fin de sílaba.
- R. —Como en castellano.
- S. —Como en castellano.
- T. — Como en castellano.
- U. —Como en castellano.
- W. — W o HU del castellano. También es signo de labialización.
- Y. —Y del castellano. También es signo de palatalización.
- SH. — Silbante aspirada como la SH del inglés.
- . —Signo de glotalización y de vibración en R, como en la RR castellana.

ACLARACIONES

Vocales:

A.—Neutra-Abierta (“central no redondeada... Su pronunciación varía entre el medio bajo y el bajo de Bloch-Bernard Bloch y George L. Trager, *Outline of Linguistic Analysis*, Baltimore, 1942-Special Publications of the Linguistic Society of America: ROWE, John H.).

E. —Anterior-Menos abierta que A.

I. —Anterior-menos abierta que E (“central no redondeada, entre el alto y el medio alto de Bloch”: Rowe, John H.).



O. —Posterior-menos abierta que A (“central redondeada, con la lengua más o menos a la misma altura que para i”): Rowe, John H.)

U. —Posterior-Más cerrada que O.

Consonantes:

B—Oclusiva-Bilabial-Momentánea-Sonora.

C—Africada-Palatal-Momentánea-Sonora.

H. —Sólo signo de aspiración (Tiene un sonido de J. suave castellana, ya sea después de consonante que acepta expiración del aire simultáneamente con su pronunciación, o al principio de sílaba, Ejem.: “HAMUY”, Ven o “AQHA”, Chicha).

K. —Oclusiva-Mediovelar-Momentánea-Sorda, al comienzo de sílaba. Ejem.: “KANKA”: Asado.

Fricativa-Velar-Continuativa-Sorda, al fin de sílaba. Ejem.: “PIKcAY”: masticar coca (La oclusión se produce entre el dorso de la lengua y el velo del paladar; cuando es fricativa, se asemeja a una J fuerte del castellano).

L. —Lateral-Alveolar-Continuativa-Sonora (Se forma pegando el ápice de la lengua a los alvéolos y contrayendo los bordes para dejar pasar el aire. Tiene equivalencia con la L del castellano, Ejems.: “LAYMI”: Tierra que se halla en cultivo; “QALAYWA”: Lagarto; “c’UNcUL”: Tripa).

Ll. —Lateral-Palatalizada-Continuativa-Sonora (Se forma pegando la parte anterior de la lengua al borde posterior de los alvéolos y al principio del paladar, contrayendo los bordes laterales, para dejar pasar el aire).

M. —Nasal-Bilabial-Continuativa-Sonora.

N. —Nasal-Alveolar-Continuativa-Sonora (En ciertos casos, y siempre al fin de sílaba, la N sigue siendo nasal, pero deja de ser alveolar y se hace medio velar, pues que la lengua baja y toma la altura casi correspondiente a la tomada al pronunciar la vocal que le precede. Ejem.: “NIN”: Le dice; la primera N es alveolar y la segunda, medio velar).

Ñ. —Nasal-Palatalizada-Continuativa-Sonora (Es una N palatalizada).

P. —Oclusiva-Bilabial-Momentánea-Sorda, al comienzo de sílaba. Ejem.: “PATA”: Escalón.

Fricativa-Labiodental-Continuativa-Sorda, al fin de sílaba. Ejem.: “K’APRA”: Pedazo de tiesto (La oclusión se produce entre los labios; cuando es fricativa, se asemeja a la F labiodental del castellano).

Q—Oclusiva-Postvelar-Momentánea-Sonora, al comienzo de sílaba. Ejem.: “QOWE”: Cobayo, cuy, cuye o conejillo de Indias Cavia cobaya Cuvier.

Fricativa-Postvelar-Continuativa-Sonora, al fin de sílaba. Ejem.: LLAQTA”: Pueblo. (La

oclusión se produce detrás del velo del paladar; cuando es fricativa se asemeja a una J fuerte castellana, pronunciada detrás del velo).

R. —Vibrante-Alveolar-Continuativa-Sonora (Se genera tocando una sola vez el ápice de la lengua a los alvéolos y equivale a la R intervocal del castellano. Ejem.: “RANRA”: Pedregal),

R' —Vibrante-Fricativa-Cacuminal o cerebral-Continuativa-Sonora (Sin embargo de que los quechuistas consideran un despropósito y un barbarismo el uso de la RR de vibración, larga, que, según ellos no existe en el quechua, por haber hallado numerosas palabras con ese fonema, en la pronunciación corriente, lo representamos con una R seguida de un apostrofe, que en este caso no importa glotalización. Ejems.: “YAWAR'”: Sangre; “T'ANKAR'”: Planta: Durantha rupestris v. Hayek; “R'AYMI'”: Fiesta, etc.).

S. —Fricativa-Alveolar-Continuativa-Sorda (Se forma con la punta de la lengua y los alvéolos, en equivalencia con la S del castellano).

T. —Oclusiva-Dental-Momentánea-Sorda. (La oclusión se produce entre el ápice de la lengua y los dientes superiores, en equivalencia con la T del castellano).

W. —Semivocal-Continuativa-Sonora-Corresponde a la vocal U (Sirve de consonante inicial. Ejem.: “WASKHA”: Soga: o entre vocales. Ejem.: “AWA”: Tejido, y forma el miembro no silábico de los diptongos

Y. —Semivocal-Continuativa-Sonora-Corresponde a la vocal I (Sirve como consonante inicial. Ejem.: “YANA”: Negro, o entre vocales. Ejem.: “AYA”: Cadáver, y forma el miembro no silábico de los diptongos. Ejem.: “KAWSAY”: Vivir).

‘. —Signo de glotalización (“Para glotalizar un sonido, se hace, al momento de pronunciarlo, una oclusión glotal, cerrando momentáneamente las cuerdas vocales, y así aprisionado el aire entre la oclusión interior y la oclusión hecha en la boca. Al soltar las oclusiones, el aire sale de una manera explosiva, fenómeno que produjo la designación de “sonidos explosivos” usada por los gramáticos antiguos. Rowe, John H.).

Excepcionalmente, se utiliza algunas letras no consideradas en el cuadro: j, g, d, etc., todas ellas con los sonidos que les corresponden en el alfabeto castellano.

ACENTO

Sólo se acentúan, con acentuación gráfica, las palabras agudas. No hay palabras esdrújulas en quechua.

EJEMPLIFICACION

Como la mayor parte de las letras usadas para la escritura del quechua tienen completa equivalencia con las usadas para el castellano, la ejemplificación, a más de considerar una palabra por cada una de las letras, debe limitarse a las que bien pueden ser llamadas de escritura dudosa, por tener diferentes pronunciaciones, según se las use en forma simple o seguidas de los signos de

aspiración o de glotalización. Veamos los ejemplos:

A: Alqo—Perro.

B: Barayoq—El de la vara, autoridad indígena (Del castellano VARA y la desinencia quechua YOQ—con). Sirbinakuy—Especie de matrimonio de prueba (Del castellano SERVIR y la desinencia quechua NAKUY—hacer mutuamente).

C: Caki—Pie.

Ceqaq—Verdad.

Cina—Hembra.

Coqlo—Maíz tierno.

Cunka—Diez.

CH: ChaCu—Tramposo.

Che.

Chillpa—Astilla.

Cho.

Chukiy—Manejar la “Taklla” o pértiga.

C': C'aki—Seco.

C'eqollo—Ruisenior.

C'ipa—Redecilla de paja.

C'oqñi—Legaña, legañoso

C'uklla—Choza.

E: Erqe—Niño.

H: Hanpi—Medicamento.

I: Illapa—Rayo.

K: Karu—Lejano, distante.

Ke.

Killa—Luna, mes.

Koka—Coca: Erythroxylon coca Lam.

Kulli—Maíz negro o morado.

KH: Khanka—Escamoso, sarmentoso (Se aplica especialmente en la pata del gallo).

Khe.

Khipu—Lío o atado menudo.

Kho.

Khuyay—Amor, ternura, piedad.

K': K'aki—Quijada, mandíbula inferior.

K'e.

K'ita—Montaraz, arisco, indómito, cimarrón, salvaje.

K'opay—desmenuzar.

K'ullu—Madera, persona insensible.

L: Layqa—Brujo, hechicero.

Ll: Llaki—pena, tristeza, desgracia.

M: Mama—Mamá, madre.
 N: Nina—Fuego.
 Ñ: Ñan—Camino, vía.
 O: Onqoy—Enfermedad.
 P: Pata—Escalón.
 Perqa—Pared.
 PiCana—Escoba.
 Poqoy—Estío, verano, maduración,
 Pukyu—Manantial.
 PH: Phata—Reventado.
 Phesqa—Cinco.
 Phiña—Enojado, bravo.
 Phosoqo—Espuma, burbuja de líquidos.
 Phuyu—Nube.
 P': P'ata—Duro, mordido con ruido especial.
 P'esqe—Quinoa cocida o sancochada.
 P'istuy—Envolver.
 P'olqo—Holgado, ancho, calcetín de párvulo.
 P'uku—Plato, escudilla.
 Q: Qata—Cobija, frazada,
 Qeqereqe—Corneta.
 Qi.
 Qolqe—Moneda, dinero, plata.
 Qutaña—Hondonada.
 QH: Qhata—Ladera, cuesta, declive.
 Qhepa—Atrás, posterior.
 Qhi.
 Qhoto—Gargajo.
 Qhu.
 Q' Q'ata—Turbio.
 Q'elele—Incordio.
 Q'i.
 Q'omer'—Verde.
 Q'u.
 R: Ranra—Pedregoso.
 R': R'aymi—Fiesta, solemnidad, solisticio de junio o de diciembre,
 T'ankar'—Planta: *Durandera rupestris* v. Hayek.
 S: Samay—Aliento, descansar.
 SH: Hamushian—Está viniendo,
 Tiyashian—Está sentado.
 Qheshwa—Runa simi o quechua, quebrada.

T: Tanta—Cuota.
Teqte—Una clase de chicha, especialmente blanca.
Tikti—Verruga.
Toqlla—Lazo para cazar animales.
Tullu— Hueso, flaco.
TH: Thanta—Traposo.
Theqtiy—Recalentarse, achicharrarse,
Thinti—Reilón.
Thoqay—Saliva, escupir,
Thuñi—Desplomado, en escombros.
T': T'anta—Pan.
T'eqey—Rellenar, embutir, atrincar.
T'ipa—Prendedor, alfiler grande.
T'oqo—Agujero, hueco.
T'uru—Barro.
U: Uhu—Tos.
Ukhu—Adentro.
W: Wawa—Párvulo.
Hayway—Alcanza tú, alcanzar.
Y: YaCay—Saber.
Acento:
¿HamunCu¿ — ¿Ha venido?
¡HamunCú! — ¡No ha venido!
Arí: Sí.
Manan: No.
Manán: No, no.
Mamáy: Mi señora.
Mamay: Mi madre,
P'iCá: ¡Quién será!
¿Qanrí?: ¿Y tú?
Hinayá: Así es pues

EL MEDIO GEOGRAFICO Y HUMANO

Urcos, Capital de la Provincia de Quispicanchi, del Departamento del Cuzco, Perú, es una población mestiza, situada a 47 kilómetro (por carretera), al SE. De la ciudad del Cuzco, junto a una bellísima y pequeña laguna que toma el mismo nombre de la población y a donde, según la leyenda, se arrojó una cadena de oro, para memoria del nacimiento de “Waskar”, hijo de “Wayna Qhapaq”, último “Inka” del imperio unificado, y que se formó, también según la leyenda, cuando un labrador, desobedeciendo los dictados de la tradición trabajaba el Día de la Exaltación del Señor (14 de septiembre).

Los bueyes hablaron: “Hoy no, mañana sí”; protestaban por el trabajo en un día santo. El campesino se aferró a la labor, la reja del arado volcó una piedra. El agua surgió a torrentes y cubrió al trabajador, y sus bueyes que todavía, en las noches de luna, salen al borde de la laguna convertidos en oro.¹

Urcos está a 3,196 metros sobre el nivel del mar, así lo indicó el sabio cuzqueño Dn. Fortunato L. Herrera, promediando los cálculos de Pentland, Raimondi, Von Hassel y Dueñas,² y a 13° 41' 30" latitud S y 73° 59' 02" longitud 0 del meridiano de París (4 horas 55' 57", al 0 del Meridiano de París, según cálculo realizado por Dn. José Barclay Pentland).³

De la población parte un camino carretero dirigido hacia el Oriente, y a trechos por él, y alejándose a trechos, una senda llena de interrogaciones y zig-zags, trepa por una colina polvorienta, gris, casi desnuda de vida y repleta de pizarras. Al llegar a “Hatun Moqo” (el Morro Grande), después de haber dejado buen trecho atrás el Río Vilcanota, la vista no se proyecta indefinidamente. A los pies, una rápida gradiente conduce, por entre pobres chacras de arvejas, cebada, trigo y “tarvi”, y raquíta vegetación de “C’illka”, “roq’o”, “añawa”, “C’eqCe”, “t’ankar” y pequeñas gramíneas, que reverdeciendo en los meses de lluvia (septiembre a abril), y vueltos polvo y ceniza en los restantes del año, vuelan llevados por el viento para sembrarse prodigiosamente en peñoleras y barrancas. Al fondo de la quebrada corre “Hatun Mayo” (Río Grande) que, a pesar de ser un recolector de multitud de pequeños riachuelos, se convierte en delgado hilo de plata en los meses de “C’aki” (sequía), tronado por su carga de lodo y piedras, en no pocos días del “poqoy” (tiempo de la maduración).

Pasando el río, comienza el leve y a veces violento declive de las tierras de Sallaq; es raro hallar algún trecho plano. La gradiente se desliza hasta alcanzar la loma, que en el lenguaje local, es la tierra más frígida la más alta, aquélla desde cuyas cumbres se puede presenciar un espectáculo interminable de montañas lejanas cubiertas de nieve, de pueblos envueltos en azul neblina, de caminos y vegas y de montañas que verdes cuando están próximas, se vuelcan azules y casi negras por el milagro de la distancia.

La tierra vegetal de Sallaq es pobre. El clima suave en la parte baja se torna cortante, por el frío, en la loma. Las chacras están materialmente sembradas de fragmentos de pizarras, que toman el nombre de “kallki”. Los riachuelos principales son el “Kuri” o “Kuri-mayo” (Río de la montaña del-mismo nombre), el “Misk’i-mayo” (Río dulce), el “Q’ewña-maya” (Río de la “q’ewña”, planta), el “Mir’inayoq-mayo” (?), el “Kihanayoq-mayo” o “Mallki-mayo” (Río que pasa por Kihana o Río del árbol, y el “Ruphu-pata-mayo” (Río de las alturas de “Ruphu” (lugar que tiene el nombre de una planta).

Estos riachuelos se disponen convergentes, de N. a Oriente, desenvocando, como lo Hemos

¹ Los de Urcos juzgan que esta lagunita tiene comunicación con la de “WAKARPAY”, situada cerca del Cuzco, y en la que, en las noches de luna, se escucha la voz de Mariano Angola, legendaria campana de los relatos del Cuzco. Mariano se echó al agua cuando constató que, en veloz carrera de apuesta, le había ganado su hermana María, que hoy está en la torre de la Catedral.

² HERRERA (Fortunato L.).—COORDENADAS GEOGRAFICAS DE LA CUIDAD DEL CUZCO, 2ª edición.-Edit. H. G. Rozas, Cuzco. Perú, c|7, p. 112.

³ Id.

ya indicado, en “Hatun Mayo”, y mediante él, en “Willka Mayo” o Vilcanota, el río sagrado de los “Inkas”.

La vegetación, va tornándose rala a medida que se asciende a la loma. Hacia la margen derecha, de “Hatun Mayo” se Halla una vegetación de ambiente mesotérmico, que suministra medicina; leña y material de construcción, a pesar de los 3,871 metros de altura sobre el nivel del mar.⁴.

A más de arbustos, es susceptible de hallarse árboles importados como el kalisto (eucaliptus), la manzana, el saúco, el alampo (álamo), el sauce, e indígenas como el “kiswar” “, el qewña”, el “labran”.

La región más alta, si bien todavía, de rato en rato tiene alguna que otra planta de la más baja, aunque reducida en posibilidades vitales, presenta como fundamental vegetación algunas gramináceas y enormes extensiones cubiertas de “llamp’u iCu”, “iru iCa”, “qorqor iCu”, “k’isi”, “q’oya”, que se conciben como variedades de paja; “roq’a”, “aCupalla”, añanpanko”, y otras plantas que por resistir las bajas temperaturas se revisten de afelpadas lanillas debajo de las cuales apuntan pungentes espinos.

La fauna de la región baja tiene extenso radio de acción, la mayor parte de los animales, si no la totalidad, sube a la loma, aunque hay ciertos gusanitos del Señor (animalitos montaraces), que viviendo en ella, bajan a la quebrada.⁵

⁴ Las plantas más abundantes, entre otras, son:

Llawlli	Barnadesia horrida Mushler.
Roq’e	Colletia spinosa Lam.
Hawaqollay	Trichocereus cuzcoensis Britton et Rose.
C’eqCí	Nerberis sp.
T’ankar	Durantha rupestris V. Hayek.
C’illka	Baccharis polyantha Kunth.
Mutuy	Cassia sp.
Muñia	Minthostachys setosa Epl.
Kisa	Urtica magellanica Poir.
Sutuma	Perezia coerulescens Wedd.
Niwa	Cortaderia quila (Nees) Stapf.
Camanuway	Kupatorium sp.
Camanway	Apurimasia incarum Harms.
Oqa-oqa	Oxalis sp.
K’utu	Opuntia exaltata Berger.

⁵ Los animales cuyos nombres nos fueron dados, y de los que, muy pocos se han identificado, son los siguientes:

CONDOR (sarcorhamphus griphus Geoffroy), “ANKA” (águila); “WAMANCA”, “ALQAMARI” “K’ILLICU” (cernícalo), “URPI” (Columbidae), “PICI NeU” (Zonotriachia pileata Sel.); “CIWAKO” (Turdus sp.). “Q’ENTE”, “c’AYÑA”, “KULLKU URPITU” (avecita de ojos rojos), “P’ISKAKA”. “WAYCU”, “PUKU-PUKU”, “SAK’ANKA”. “WASKAB” Q’ENTE” (otra clase de picaflor), “HAK’AKLLU” (N. V. pito), “SUWI QARA”, “OQE PISQUcA”, “Q’ELLO QOTO”, “WEKAQOcA”, “PIKcULIN”, “CIKU-CIKUCa”, “SEBQEÑA”, “SEÑO-RACAN” (su señora), “LLUTHU” (Odontophorus speciosus Tschudi) “P’ISAQ” y “Q’OLI” (dos variedades de perdices, la una de aves muy grandes y la otra de las más pequeñas), “Q’OYAcA” (torcaz ?), “KITO” (rabinegro), “SEBARA SUWA PISQOcA”, “c’UYLLCScA”, “c’USEQ” (ave agorera), “PAKPAKA” (rapaz agorera), “HUKU” (lechuza), “TUKU” (buzo), “PHASPA” (agorero), “QAQE” (ave de largo pico, anuncia la lluvia), “Q’ELLWA”.

Luego. “MASU” (murciélago; los ratones viejos se vuelven murciélagos); “TAPARAXU” (mariposa nocturna; es de mal agüe-

La producción agrícola va transformándose también en la medida del ascenso. Toda la parte baja se halla constituida de maizales (“sara Cakra”), apareciendo, alguna que otra vez algún trecho cultivado con papas, lisas, ocas o habas, can hileras de “kíwna” o quinua a trechos y retazos de otros cultivos sin orden determinado. La región media es preferentemente destinada al cultivo de cebada y fragmentos muy pequeños de trigo, siendo el semialta, exclusiva del cultivo de papas, ocas u “oqa”, “añu” y lisas. La más alta de todas las regiones —la loma, es adversa a la vida de plantas cultivadas y sólo se presta a servir de pastizales de ovejas y llamas, que si triscan la hierba en ella durante el día, vuelven para pernoctar a los corrales o “kanCa”, construidos en partes ligeramente más abrigadas del frío y de los abigeos.

Cinco son las rocas fragmentarias que cubren las tierras de Sallaq, en opinión de los naturales: “kallki”, wanako rumi” (piedra de “wanako”, animal), “quespe rumi” (piedra de vidrio o vidriosa), “isku rumi” piedra caliza) y “Q’ello rumi” (piedra amarilla).

Plantas y animales originan hermosas leyendas y sirven de materia prima a supersticiones.

“Dios mandó al gallo y al “puku puku” para que fuera su gallina aquél que ganara peleando.

El gallo y el “puku puku” pelearon en la cumbre de un cerro. El segundo estaba por vencer, pero Dios dijo: aunque venza, no serviría para comer, es tan reducido su cuerpo...!, y que diciéndolo ésto mandó a otro gallo con una carga de maíz de “qoqaw” (alimento para el viaje).

Los dos gallos, reemplazándose el uno al otro, lucharon y venku puku”, animalito salvaje, cuyo canto ha inspirado, en varias regociaron.

Por eso, porque pudo haber sido como la gallina, hasta hoy, el “pukunes del Perú sentidísimas canciones, canta como el gallo, durante la noche, y contando las horas”.

“El piCinku”, “piCinku” o “piCinCu” —animalito del que se habla con ternura—, es un espíritu. Está a nuestro favor y reza durante el año y mucho más en Semana Santa, desde las 4 de la mañana. Cuando canta durante la noche es que pasan espíritus cerca del árbol en el que descansa su diminuto cuerpo o se acercan viajeros nocturnos o ladrones de maíz (hombres o perros).

El “piCinku” también nos libra de las iras de Dios que serían muy justas si él se atuviera a los calumniosos relatos de la papa menuda.

ro porque tiene en las alas la representación de una calavera), “AÑAS” (zorrino: Mephitis furcata Wagner), “ATOQ” (zorro: Canis azarae Prinz Max); a más del nombre quechua de “ATOQ”, al zorro se le llama también: “PUKA PONCO” “PAÑU SUNPUcU”, “c’UNPI PONCO”, etc., aludiendo al color del animal. Aseguran que LA TIERRA le llamaba “PANTI LLIKLLA SILO PISLUcA”), “WIS-KAcA” (vizcacha: Langostomus Trichodactylus Lagidium sp.), “UNKAKA” (raposa), “AcOQALLA” (comadreja), “HUK’UcA” (ratón: Musculus L.), “PHOSQOLLO Mlcl”, “TARUKA” (ciervo: Cervus sp.), “MAcAQWAY” (culebra: Ord.: ofidianos), “K’AYRA” (rana: Rana juniniensis Tsch ?); “HANP’ATU” (sapo: Bufo spinulosus Wiegmann. Bufo sp.), “QALAYWA” (lagartija), “SUKHUYLLU” (otra variedad de lagartos), “ATAQHANPU” o “APASANKA” (tarántula), “UTI-UTI” (mata los conejos); “JORHECa”, “K’UYTICa” (cohete-cillo), “PAYA-PAYA”, “UcU--UcU” (mata a los perros), “NIÑA-NINA” (mata tarántulas), “PINclKILLA” (luciérnaga), “WANQOYRO” (moscardón), “TANKAYLLU”, (tábano), “clclR’INKA” o “clRIRINKA” (moscón), “MULA TANKAYLLU” (tábano de mula).



En la época del escarbe de las papas (“allay”), se abandona las menudas (“khulluCan”), que quedan en los surcos. Pero ellas no se resignan al desprecio. Viajan al cielo después de haber aumentado en tamaño y le dice a Dios: —Señor..., los hombres me despreciaron, me abandonaron en el surco a pesar del tamaño que ves en mi cuerpo. Me botaron, Señor!

Pero, detrás de la papa va el espíritu, que le dice —Falso. . ., por qué mientes. Si tú eras en la tierra tan pequeña como para que yo te tragara. Y se la traga, para prueba.

Dios escucha al “piCinCo” y ahorra el castigo.

“El “kullku”, en el tiempo de las heladas (“qhasay”), se vuelve pájaro, y en la época de la maduración se convierte en sapo”.

“El kharu” (charamusca, arbusto espinoso), debió haber sido fruta. El “mutuy”, “paqay”; el “t’ankar”, plátano; el “awarbanto”, fruta (melocotón); el “k’utu”, “tunas”; la “roq’a”, naranja. Todos los frutos de esas plantas tenían que ser las frutas a las que se asemejan por la forma. La fruta no sólo iba a encontrarse en los valles, sino en la puna.

Dios tuvo el error de enviar al “hak’akllu”, para que anunciara la nueva, pero el animal gritó y dijo: —”Mayu mayullanpis, q’oñi q’oñillanpis “fruta” wiñanqa” (Trad: Dice que la fruta debe crecer sólo en las regiones de los ríos, sólo en las regiones cálidas).

La mentira del animalito se cumplió, pero Dios, por falsario, le estiró el pico y condenó a que, para vivir, ahuecara eternamente las rocas, como todavía lo hace hasta hoy.

El clima de Sallaq es seco. El mayor índice de lluvias se registra entre enero y marzo, y la mayor ausencia de agua, entre julio y agosto. En los meses lluviosos se producen grandes precipitaciones y tempestades violentas, los riachuelos virtualmente secos en el curso del año, arastran piedras y raíces.

Aseguran que “la lluvia sale de la nube, y la nube del agua: el agua se convierte en agua, como el hombre en tierra”

El granizo es considerado la más grande plaga porque destruye las sementeras y sume en la miseria. Se le “llama “CikCi” Sale de la “qowa”, gato enorme de color romano que vive en las “waylla” o pastizales verdes y en el ojo de los manantiales. Para robar el alimento a los hombres se eleva en forma de nube y al llegar a gran altura arroja granizo de ojos, boca y nariz. No se le debe gritar “suwa” (ladrón), porque a pesar de ser ladrón, se resiente si así se lo nombra y graniza con mayor violencia. (Sin embargo, así le llamaron en presencia nuestra, cuando alguna vez granizó en febrero).

Teóricamente, se aconseja a los niños sahumarle con “qañiwa”, incienso, unto de vicuña y wera q’oya” y gritarle “kompare... lomanta pasay!” (compadre, pasa por la loma), echarle cruces con un conejo macho en la mano, llamandole “qhollo” o “qollo” (frustración.) o asperjarle con agua bendita.

Los vientos que adquieren intensidad en agosto, son calmados en los restantes meses. Todo viento, de los muchos que hay⁶ es un hombre legañoso (“C’oqñi”), que vive encerrado en “Wayra bolkan” (Volcán de viento), de donde sale sólo de hora en hora y viaja velozmente hablando:

“—Wayra... wayra, nispa niwanku... hoqtaCá wayrasaq. Cayraqmi wayra niwanqaku”.

(Trad: Viento, viento, así me llaman; en un momento de esos he de serlo de verdad... y entonces sí que me han de llamar viento.. !.) .

El mes de mayor libertad de los vientos, es agosto.

Es porque, durante los meses del año, sólo de hora en hora salen los vientos que rara vez nos encontramos con ellos, y enfermamos o morimos.

En ciertas noches del año se presencia el espectáculo de veloces y lejanos fusilazos que iluminan de repente la negrura de las montañas: son las flechas de los chunchos (o “C’unCo”, salvaje), que alumbran al ser disparadas en la selva.

Las tierras de Sallaq fueron teatro del florecimiento de un pueblo antiguo, del cual, en la parte llamada “Kihanayoq”, al SE, quedan restos de construcciones de piedra y barro, y en los lugares elevados, unas a modo de “Cullpa” (o chullpa, tumba antigua).

Con la cerámica superficial recogida ha podido establecerse con alguna aproximación la cronología⁷, pero los pobladores de la comunidad juzgan no ser descendientes de ellos, al par

⁶ Los vientos nombrados son los siguientes: “PUREQ WAYRA” (Viento que camina, inocuo, el de todos los días), “MACU WAYRA” (Viento viejo o de los viejos, de los gentiles; produce enfermedades como todos los que debemos nombrar en adelante), “AYA WAYRA” (Viento de los muertos), “URIHWA WAYRA” (?), “URANO WAYRA” (?), “BALBENTO WAYRA” (Viento, mal viento), “QAQA WAYRA” (Viento de los barrancos), “SULLU WAYRA” (Viento de los fetos, produce urticaria), “Q’ECU WAYRA” (?).

⁷ La valiosa ayuda del Prof. Oscar Núñez del Prado, nos ha permitido la adjunta identificación:

1.—“TUPU” (prendedor): tumbaga, en forma de aríbalo.

2.—Fragmento de tumbaga.

I.—corresponde al periodo Inca Imperial (7 piezas).

Cronología: 1438 a 1532, a más o menos.

II.—“KILLKI” policromo (6 piezas).

Cronología: Periodo Cuzco Provincial: 1200 a 1438, más o menos.

III.—“KILLKI” Llano (6 piezas).

IV.—Dos piezas pertenecientes al mismo espécimen. Parecen estar asociadas con la serie “KILLKI”.

Cronología probable: 1200 a 1430.

V.—consta de 3 piezas, probablemente asociadas con tipo “PUKARA”.

Cronología: Posiblemente anterior a 1200.

Consideraciones:

1.—Cerámica superficial en labrantía.

2.—Posible secuencia: “PUKARA” — “KILLKI” — INKA IMPERIAL.

De este modo, existe una relación entre el periodo Inka Imperial e Inka Provincial. El estrato más bajo de “PUKA-



que afirman que las pequeñas “Cullpa” fueron vivienda de los “maCula” o “maCu” (abuelos, viejos), del tiempo de la oscuridad del mundo. Allí transcurrió la existencia de estos pequeños seres casi humanos. Cuando el sol apareció por primera vez e iba a quemarlos, buen número de ellos se escondieron en el seno de la tierra desde donde, en las noches, salen para beber agua en los escasos manantiales de las quebradas.

Todos los pobladores se llaman a sí mismos “runa” (hombre) e indio, cuando tienen que tratar con el “misti” (mestizo), quien los llama, despectivamente “C’uñu” (papa helada). Hablan “runa simi” (boca o lenguaje del hombre, quechua). Es convicción de que sólo la ropa los diferencia de los demás. En la lengua quechua que se habla en Sallaq, un buen número de palabras de las usadas por los naturales, como se verá en los fragmentos quechuas insertos en el texto, son castellanas puras o quechuizadas, en el primer caso, con diferencias fonéticas notables, que sería preciso determinar en informe especial.

A pesar del aislamiento, la aculturación se realiza con rapidez como consecuencia de los viajes de los miembros de la comunidad que cada día llegan con nuevas novedades del mundo de afuera.

Los de Sallaq son colonos, siervos o “Asienda runa” (hombre de hacienda), de la Hacienda del mismo nombre, y, por tanto, no son propietarios de la tierra. En ella viven desde sus antepasados. Sólo una familia de las muchas que pudimos hallar (63, en total), es procedente de las altiplanicies de Puno, y por serlo, es mirada como advenediza y secretamente combatida y odiada.

El Censo de 1940 arrojó las siguientes cifras:

Sallaq: Hda: —100 habitantes— 2 kms. a Urcos—Vecino notable: Fermín Kiske.

C’illkani (Chillcani): Estancia: —35 habitantes— 4 kms. a Urcos —Vecino notable: Francisco Castillo.

Mallki mallki (Mallqui-mallqui): Estancia: —15 habitantes— 3 kms. a Urcos—Vecino notable: Gregorio Kiske.

En enero de 1951, sólo la comunidad de Sallaq, en censo que realizamos, tenía 63 familias y 293 miembros.⁸

RA” vendría a corresponder a “CANAPATA” (o chanapata) en la secuencia del Cuzco.

La asociación de los metales, posiblemente, correspondería a cualquiera de los periodos “KILLKI” o INKA IMPE-RIAL.

La estratigrafía tendría que determinarse por una excavación.

Lo dicho es mera hipótesis con base de fragmentos superficiales.

⁸ Damos algunos de los aspectos más saltantes del citado empadronamiento: nombres de jefes de familia, número de miembros y estado civil; usado, para el caso, el siguiente cuadro:

A.—Nombre del Jefe de familia;

B.—Estado civil;

C.—Número de miembros de familia que viven con él.

1. — A: Fermín Qespe; B: casado; C: 3
2. —A: Simeón Anqalli; B: casado; C: 4;
3. —A: Timoteo Anqalli; B: servicio; C: 6;
4. —A: Gaspar Pallani; B: soltero; C: 3;
5. —A: Jacinta Mamani; B: viuda; C: 3;
6. —A: Raymundo Mamani; B: viudo; C: 2;
7. —A: Marcelo Anqalli; B: casado; C: 6;
8. —A: Félix Mamani; B: servicio; C: 2;
9. —A: Lorenza Wamán; B: viuda; C: 3;
10. —A: Tiburcia Anqalli; B: viuda; C: 4;
11. —A: Leocadia Wamán; B: soltera; C: 3;
12. —A: Mariano Wamán; B: casado; C: 3;
13. —A: Gregorio Wamán; B: casado; C: 3;
14. —A: Rafael Qespe; B: casado; C: 4;
15. —A: Sebastián Anqalli; B: casado; C: 6;
16. —A: Félix Qespe; B: casado; C: 6;
17. —A: Simeón Turpo; B: casado; C: 4;
18. —A: Isaac Qespe; B: casado; C: 4;
19. —A: Celedonio Anqalli; B: viudo; C: 5
20. —A: Carmena Qespe; B: soltera; C: 3;
21. —A: Nicolás Turpo; B: viudo; C: 3;
22. —A: Esteban Wamán; B: casado;
23. —A: Antonio Wamán; B: casado; C: 3;
24. —A: Cayetano Wamán; B: servicio; C: 1;
25. —A: Jerónimo Wamán; B: casado; C: 4;
26. —A: Diego Wamán; B: casado; C: 2;
27. —A: Félix Turpo; B: servicio; C: 1;
28. —A: Tiburcio Anqalli; B: viudo; C: 2;
29. —A: Simón Wamán; B: casado; C: 1;
30. — A: Tomás Turpo; B: casado; C: 4;
31. — A: Ensebio Anqalli; B: servicio; C: 5;
32. — A: Alejo Anqalli; B: casado; C: 4;
33. — A: Juan Qori; B: servicio; C: 2;
34. — A: Sebastián Gutiérrez; B: casado; C: 5;
35. — A: Romualdo Anqalli; B: casado; C: 6;
36. — A: Angelino Qori; B: casado; C: 6;
37. — A: Remigio Anqalli; B: casado; C: 5;
38. — A: Manuel Qespe; B: casado; C: 3;
39. — A: Evaristo Qespe; B: casado; C: 3;
40. — A: Simeón Qespe; B: casado; C: 4;
41. — A: Luis Qespe; B: servicio; C: 1;
42. — A: Esteban Qespe; B: casado; C: 6;
43. — A: Tomás Qespe; B: servicio; C: 2;
44. — A: Juan Durand; B: casado; C: 4;
45. — A: Simeón Qespe; B: casado; C: 6;
46. — A: Carmen Qespe; B: casado; C: 3;
47. — A: Lucas Willka; B: casado; C: 3;
48. — A: Julián Anqalli; B: casado; C: 5;
49. — A: Agustín Anqalli; B: casado; C: 6;
50. — A: Carmen Espinosa; B: casado; C: 3;



En cambio del terreno que ocupan con casa y campos cultivados, trabajan en las múltiples labores agrícolas de la hacienda, que si hoy pertenece a varios propietarios, fué única hace pocos años, y desde cuando, en la Colonia, fuera posesión de los PP. Jesuítas, después del desbarajuste que se produjera en la triple división de las tierras del inkano, sin haberse producido, como sucediera en otras latitudes, el nacimiento de ese sistema de comunidades libres, poseedoras individuales de las tierras de cultivo y colectivas o “ejidales” de echaderos, bosques y aguas, a manera de las comunidades de aldea habidas en Castilla, constituyendo los “ayllu” republicanos sentados sobre las bases de una comunidad verbal de sangre y real de dominio de tierras.

El trabajo que los colonos o indios, como los llaman los dueños y mestizos en general, se llama faena, y abarca posiblemente, un 20 o 25% de los días del año, salvo en el caso de pastoreo que dura el año completo, o en el de los cargos especiales, que duran por tiempo vario. El cargo de “qarpero” (regador), dura el ciclo de cultivo del maíz y su cuidado posterior para evitar el robo; el de bandon (mandón), que nombrado por el patrón, no pocas veces dura toda la vida y es codiciado por importar una jefatura o representación del propietario en el trabajo y la posesión de mayor número y extensión de tierras y consideraciones; el de “wallpera” (cuidante de las gallinas), que se encarga de tal misión desde hace mucho tiempo; el de “pongo”, que dura una semana (de domingo a sábado) y consiste en el pastoreo de los cerdos y burros, de día, y en el cuidado de la casa, preparación de la comida de los perros por la noche y corte de pasto para los conejos; y, finalmente, el de “qollana” (dirigente, guía), nombrado por el mandón, para dirigir, orientar y dar ejemplo de trabajo en las faenas.

El ganado que consume los pastos, si es mayor, también tiene que trabajar: los machos en el barbecho y el sembrío, y pisando o trillando en las eras, las hembras.

Durante la labor agrícola, los peones reciben chicha de maíz (“aqha”), y el ganado pasto, de la hacienda, pero la comida, salvo en contadas oportunidades en las que el asado de cabrito lo da la hacienda, corre a cuenta de los mismos trabajadores.

Son los varones mayores de edad y padres de familia los braceros titulares. Los hijos que viven bajo el mismo techo, mientras no posean campos de maíz, son meros ayudantes, así posean

51. — A: Honorato Qespe; B: casado; C: 6;
52. — A: Teófilo Turpo; B: servicio; C: 1;
53. — A: Javier Turpo; B: casado; C: 6;
54. — A: Eulogio Turpo; B: servicio; C: 1;
55. — A: Florentino Wallpa; B: casado; C: 7;
56. — A: Modesto Rivas; B: servicio; C: 2;
57. — A: Ciprián Anqalli; B: casado; C: 6;
58. — A: Juliana Anqalli; B: viuda; C: 1;
59. — A: Faustino López; B: casado; C: 5;
60. — A: Andrés Anqalli; B: soltero; C: 1;
61. — A: Encarna Qespe; B: viuda; C: —;
62. — A: Diego Qespe; B: servicio; C: 1;
63. — A: Remigio Wamán; B: casado; C: 5;

Casi la totalidad de los jefes de familia nombrados, y en otros casos sus mujeres e hijos, fueron informantes en las diferentes partes de este trabajo.

chacras de otros productos, lleguen a contraer matrimonio y sean también padres de familia. Las mujeres están libradas del trabajo, salvo de la obligación de fabricar chicha, por turno, para que beban los trabajadores en cada una de las faenas del año, y de hilar, como concesión especial, la lana que reciben, por pago de alimentos crudos. Las viudas tienen obligaciones más abundantes. Ellas son las que en fiesta elaboran las comidas y chicha y sirven en platos o vasos que los alcanzan los más jóvenes. Los niños varones, no realizan sino labores domésticas en sus propias casas, pero cuando alcanzan la adolescencia pueden reemplazar a sus padres en las faenas. Mujeres y varones jóvenes atienden el pastoreo del ganado familiar, el acarreo de agua y leña, el cuidado de la casa, el hilado y tejido de lana que debe servir para la confección de prendas de vestir, el cuidado de los campos durante el día, pues que en la noche, son los varones quienes duermen en chozas especialmente construidas con tal fin, si es que no el padre o la madre, aunque estos trabajos, en parte o todo, son realizados desde cuando los niños alcanzan la edad de dos o tres años.

La fuente fundamental de vida la da la agricultura. Numerosas familias no poseen ganado.

Los productos cultivados se escalonan, en orden de importancia, comenzando por el maíz y las papas, que ocupan el primer plano y terminando en la “oqa” y el “añu”, que se hallan en el último.⁹

La preparación de la tierra, el sembrío, el cuidado del campo contra pájaros, el cultivo propiamente dicho, el miedo a los ladrones que visitan el lugar yendo desde las parcialidades, y que obligan a dormir en las chacras, la cosecha y sus consecuencias inmediatas, alguna que otra vez la fabricación de conservas y el acarreo a los trojes cubren casi todo el tiempo de los hombres, sí a todo esto se le agrega el trabajo para la hacienda. Una idea de lo laborioso que resulta el cultivo, nos daría una breve reseña de cómo transcurre el tiempo desde la siembra hasta la cosecha del

⁹ El orden es, poco más o menos, este: maíz, Siembra, “TARPUY” (desde agosto y setiembre); cosecha, “KALCAY” (mayo); papas siembra, de setiembre a octubre; cosecha, abril a julio; cebada, siembra, “TAKAY”, setiembre; cosecha, junio; trigo siembra, noviembre; cosecha, agosto; quinua, siembra, agosto a setiembre; cosecha, mayo; “TARWI”, siembra, noviembre; cosecha, agosto; “AÑU”, siembra, setiembre; cosecha, abril.



maíz¹⁰ y los numerosos nombres de papas¹¹ y de maíz¹² darían el índice del desarrollo agrícola, aunque éste no supla la deficiencia en cantidad, pues que, desde Navidad más o menos, han sido consumidas todas las reservas, salvo en contados casos, y el alimento fundamental se halla constituido por el nabo. La misma provisión de conservas: “moraya”, “C’uño” (o chuño), de papa helada y seca¹³; “khaya”, de oca también seca y helada y “CoCoqa” (o chochoca), de lisas o maíz

¹⁰ Fases del cultivo del maíz en Sallaq:

“c’EQTAPAY”: pasar el arado sobre los surcos viejos, rompiendo, lo más elevado de ellos y en la misma dirección. “QAR-PAY”: 1 ó 2 días, regar.

“PHASKIY”: 3 días, orear la tierra.

“KUSKIY”: arar en dirección contraria a los surcos viejos.

“RASTAY”: aplanar la tierra, en sentido contrario del “KUSKIY” valiéndose para ésto de un palo o los mismos arreos de arar, arrastrados por los dos bueyes.

“PUÑUY”: Hacer dormir la tierra por 7 ó más días.

“YAPUY”: arar en la dirección de los surcos viejos.

“SEGUNDAY”: Arar al contrario del “YAPUY”.

“HUSK’AY”: poner la semilla detrás de los arados, siguiendo la ruta honda que deja la reja al pasar.

“WANEYAY”: echar estiércol de oveja yendo detrás del

“HUSK’AQ” o sembrador del grano.

“RASTAY”: pasar la rastra al contrario del “YAPUQ”, para recubrir de ese modo las semillas.

Un mes después crece el maíz, entonces se procede al:

“REPASAY”: pasar la rastra al contrario de la vez inmediata anterior, rasgando así las primeras hojitas.

Otro mes después se procede al “HALLAMAY” (recubrir las raicitas con tierra, valiéndose de una lampa); dos meses después, el “CHAPcIPAY” (idéntico al “HALLMAY”, para que las hierbas no crezcan y desvitalicen a las plantas de maíz); otros dos meses después, el “KUTIPAY” (recubrir nuevamente las raíces, cuando ya van surgiendo las mazorquitas),

“KALCAY”: siega, cuando la maduración, a la que llega en mayo, ha sido completa.

“Q’EPEY”: cargar, del campo al tendal.

“TENDALAY”: extender las plantas para que sequen al sol.

“KARMAY”: parar los tallos a manera de fusiles que arman pabellones.

“T’IPIY”: arrancar, despojar a las mazorcas de su cubierta.

“MATUY”: poner el maíz arrancado en surcos o “WAcO”.

“WAcUY”: formar nuevos surcos con las mazorcas.

“KOSTALAY”: encostalar, y

“ROQEY”: entrojar, llevar al granero. Lo hacen con antaras.

¹¹ “SUNcU”, “QONPIS”, “MISQELA”, “QOWI SULLU”, “cIMALLAKU”, “SULI”, “HAMAcI”, cINcERO”, “TAYANI”, “SO-QOWAQOTO”, “ALQAYWARMi”, “MURU SUNcU”, “PUKA PALTA”.

“LLAMA ÑAWI”, “RUNPUS”, “LUNTUS”, “Q’ELLO WAQOTO”, “cAWcA”, “K’USI”, “PALTA”, “YANA c’ILLKAS”, “PUKA c’ILLKAS”, “PUKA MAMA”, “WARKAYA”, “LEQE cAKI”, “OQE LcON”, “c’EQE PURU”, “QHANCILLA”, “cARKAWAYLLA”, “YURAQ K’USI”, “PHAPA SUNcU”, “QHAcUN WAQAcI”.

¹² “UcU KULLU”, “c’ASKO”, “PHALcA UcUKULLU”, “KHALLWAY”, “Q’ELLO SARA”, “WAYLLAS”, “HANK’A SARA”, “SAQSA”, “GRANARILLAS”, “PISQO RUNTU”, “cULLPI”, “cAMINKO”, “KULLI”, “cILI SARA”, “OQE SARA”.

Tanto las variedades de papas como las de maíz deben la diversidad de nombres a las características de color, forma, etc. Muchas veces los nombres éstos llegan a no significar cosa concreta.

¹³ El “c’UÑU” o CHUNO de Sallaq se fabrica del siguiente modo:

1. —Se tiende las papas en un pastizal.
 2. —Allí permanece el tubérculo, durante una semana, a sol y hielo: “QASAcIY”.
 3. —Se hace una especie de surcos hechos del producto, por un solo día: “WAcUY”.
 4. —Al siguiente día se pisa hasta que salgan las cascara: “SARUY”.
 5. —Se extiende nuevamente al sol, de día y también de noche, hasta que se deshidrate por completo. En ese momento está para ser consumido.
- Las papas adecuadas para la preparación del “C’UÑU”. son las siguientes: “K’USI”, “Q’ELLO WAQOTO”, “SULLI”.

hervidos y secos, se guardan en pequeña cantidad, especialmente de las dos primeras sustancias, para satisfacer la costumbre alimenticia del “t’impu” de Carnaval (alimento al que también se le nombra, entre los mestizos, como puchero o sancochado, y entre los indígenas de otras regiones, con el de olla).

La leche que se obtiene de la vaca, que no siempre se la tiene, sirve para la confección de queso sin sal; este producto, al par que los huevos de las escasas gallinas se destinan a la adquisición de la sal, el ají y la coca.

Los animales son considerados como miembros de la familia, y se los llora cuando mueren, aunque dan la única oportunidad de comer carne y venderla a los vecinos.

Son pocas las familias poseedoras de vacas, como lo indicaremos en el punto destinado a la descripción e inventario de las viviendas, mayores las que poseen ovejas; ninguna tiene cabras, y no más de dos tienen a un caballo. Los cerdos aparecen rara vez, los cuyes (“qowe”) y las gallinas son animales de casa, tan familiares, que casi nunca faltan, y las llamas son ganado de pocos. Los perros son criados con mimo, pero los gatos desaparecen a poco de llevárselos a la casa.

Todos los años, tendida fila de ratones va en queja contra los gatos, donde Dios. Dicen que se los comen impiadosamente. El, después de escuchar la dolidia historia que recitan los pequeños animalitos ordena la conversión de todos los gatos de Sallaq en “phosqollo”, gatos monteces más grandes, que son condenados a la vida salvaje entre barrancos y charamuscas, lejos del calor del fogón. Hoy quedan tan pocos gatos!, y los “phosqollo” han cambiado su predilección por los ratones, por la que hoy sienten hacia gallinas y conejos.

El “orqo waka” (vaca macho, novillo o toro) es destinado exclusivamente al trabajo agrícola. Si una familia tiene un solo buey, éste forma “masa” (par) con otro que tiene alguna otra familia, y se lo amaestra para ser “paña” o “lloqe” (derecha o izquierda); quien lo hace es el “q’eweque” (el que tuerce o amaestra), valiéndose para el fin, de un buey experimentado en el trabajo; “mastro” (maestro). El dueño, por una parte, y el “q’eweque”, que apadrina el primer trabajo de la res, por

“cINcERO”, “TAYANI”, “SOQOWAQOTO”, “SUNcU” y “P’ITIKIÑA”; pero son el “K’USI” y el “cINcERO” las papas más usadas.

El “c’UÑO” es la forma más burda de la conserva de papas, al contrario de la “MORAYA”, que es la mejor y más apetecida; se fabrica del siguiente modo:

1. —Se extiende las papas en un pastizal.
2. —Allí permanece durante 3 noches. De día se levanta en montones y oculta con paja y de noche se extiende desde cuando el sol se pone. Si le da el sol se ennegrece.
3. —A la tercera mañana se pisa (“THULLKIY”) hasta que salga toda la cáscara. Para saber si la papa está bien helada se saca una y expone al sol durante el día. Si está bien, al exprimir, escurre agua.
4. —se hace un estanque de agua corriente poniéndole al fondo una cama de paja; encima la papa; nuevamente paja.
5. —En ese lugar se remoja tres semanas (“c’ULLUY”).
6. —A Las cinco de la tarde el 21º día se sacan las papas extendiéndolas como el primer día que se comenzó (“LLAWHC’AY”).
7. —Allí se seca un mes a sol y hielo. En este momento se puede consumir.

Las papas adecuadas para la preparación de la “MOKAYA” son las siguientes: “RUK’I”, “QHANCILLA” y “ORQO RUK’I”.



otra, ponen, respectivamente, una botella de aguardiente de caña: “t’inka” (asperje, regalo por cosa fausta, y que también se vierte a los cuernos del toro, etc.), que beben todos los trabajadores y se emborrachan, “porque el hombre depende del trabajo de estos animales”.

La “Cina waka” (vaca hembra) es muy estimada por las crías que da. La poca leche que se obtiene es un medio para la fabricación de quesos con los que, como lo hemos dicho, se adquiere algunos elementos de vital importancia.

Las ovejas, cuando mueren, dan carne, y a veces se las degüella y hasta vende. En los otros primeros casos, se guardan los cueros con poca lana para formar parte de las ropas de cama. De febrero a abril se hace la trasquila que da la materia prima para la fabricación de todas las prendas de vestir, que no son de otro material. En San Juan, se las vela en ceremonia especial

Hay algo muy importante en cuanto a las ovejas.

El “hak’akllo” (al que familiarmente se le llama también faramalla), tiene un puntito rojo en la nuca y duerme en los barrancos.

Dios le envió a la tierra para decir que las ovejas fueran de todos los colores, y no sólo blancas, negras y plomas, como en efecto son. Así, no habría habido necesidad de comprar polvo para teñir.

El animal bajó, y, como en el caso de las frutas que se volvieron espinos, dijo gritando:

—“Yanawan yuraqwan oqellawansi owja kanqa. . .!”

(Dice que las ovejas han de ser solamente negras, blancas y plomas ..!).

Que así fueron las ovejas.

Dios, por castigo, le arrancó la lengua por la nuca, y le condenó a dormir en las peñas de los ríos, ahuecando las rocas. Si no es por ésto, habría dormido en árboles.

Esto pasó en el “tiempo paqarey” (el tiempo del amanecer del mundo).

Es cosa sabida que los mayores poseedores de ganado viven en las faldas de la loma, de donde bajan después de la cosecha del maíz, mientras que los que tienen pocas cabezas y se dedican a la agricultura, prefieren la parte baja, donde viven con sus pocos animales.

Si los animales montaraces tienen nombres con los que se les llama en la vida corriente y en tono festivo: cóndor: “Apu Canka” (Señor de los “Canka”); zorro: “lari” (clarín, porque tocó ese instrumento en una tiesta); “puma”: “maCula” (abuelo); o ratón: “Digo llillisenqa” (Diego de nariz escaldada), etc., los domésticos también los tienen. A más de ponerles nombres de

personas, individualmente; en general, se les llama Antonio al chanco, Santiago a la llama, San Innasio Sebeylos (San Ignacio...?) a la cabra, Santa Elena o San Juan a la oveja, San Marcos a la vaca y San Ramón al asno.

Ciertos nombres equivalen a conjuros. A la “aCoqalla” (comadreja) se le dice “tintinCa” (Fig.: bonito); al “atoq” (zorro), “konpar’e” (compadre) o tío y al “puma”, “maCula”, para que cuando se hable de ellos no sepan de quién se trata y, por tanto, pasen de largo en sus andanzas, sin diezmar las gallinas o el ganado.

La horticultura representa un pequeño margen de la ocupación anual. Alguna que otra vez, un retazo de la tierra que se extiende por delante de la casa, se destina al cultivo de “asnapas” (hierbas aromáticas), entre las cuales son comunes la hierba buena, el orégano, el perejil, la manzanilla, el “kulandor” (culantro o cilantro).

Muy pocos siembran cebollas, y ninguno presta especial atención a la huerta. Quienes no la poseen, prefieren aromatizar sus guisos con ramas de plantas del lugar: “muña”, “wakatáy”, “CikCipa”, o tornarlos sin ningún agregado.

La rutina diaria, evidentemente no estricta, es la siguiente:

4 a 5 a.m.: levantarse de cama. La madre, persona mujer (hija mayor, etc.), y a falta de ellas, el varón, prepara el almuerzo (que sirve de desayuno) . El varón marcha a sus propios campos y a la vuelta come el almuerzo para ir a la faena.

De 6 a 7 a.m., los varones se encaminan a la faena; las mujeres quedan en la casa o marchan detrás del ganado con el hilado en la mano; los niños van, cuando son muy tiernos, con la madre, o se quedan en la casa. Si son mayores y no son hombres de faena van a atender sus propios campos, es decir, los pertenecientes al padre o a sí mismos.

A las 11 de la mañana descansan los varones, y, en los respectivos sitios a los que se han encaminado, toman un leve alimento: “hallpa”, éste se rocía con libaciones de chicha, casi siempre, durando cerca de una hora. A las 12 m. y minutos reanudan, de nuevo, el trabajo hasta las 3 de la tarde, hora de la segunda “hallpa”. Nuevo trabajo hasta las 4 p.m., hora en la que se suspende la labor.

El viaje hasta la casa se realiza minutos después de haberse suspendido el trabajo.

Desde esa hora, hasta las 6 de la tarde, si no se dedican al arreglo de los aperos, al recosido de ropas u otros menesteres domésticos, o no se van a trabajar sus propios campos, se sientan en el suelo cubriéndose los pies con un poncho y allí realizan algún trabajo que no requiere mucho movimiento. Este esparcimiento depende de que no se tenga real urgencia de trabajar los campos propios.

Encendido el fogón por la mujer, estando cerca el varón y junto al fogón los hijos, se come el alimento de la tarde “senay” (cena), a las 7 de la noche, hora de la conversación familiar y el hilado. A las 8, todos se hallan en cama, salvo casos de excepción.

El acarreo de agua lo hacen los niños o mujeres y la leña, todos los miembros de la familia.

La alimentación corresponde a la calidad de productos que se obtiene. La chicha o “aqha” es no solo la bebida fundamental sino también el principal elemento alimenticio. Si de la coca no se puede prescindir en todo el año, la chicha es insustituible en todos los trabajos. La Coca es masticada (“pikCay”) con una sustancia que toma el nombre de “llipta”¹⁴ que se la utiliza en porciones muy pequeñas y que da un sabor dulce a las hojas que de por sí son un poco amargas. El bolo resultante de la masticación se deposita en uno de los carrillos y se lo tiene el tiempo que duran los trabajos o viajes, tanto en varones como en mujeres, mas en aquéllos que en éstas. Para comer los alimentos botan el “haC’ú” o bolo y se enjuagan la boca, aunque después de habernos comido se tenga que realizar nueva “hallpa”. No son pocos los jóvenes, varones y mujeres, que mastican coca. La edad de masticación coincide, casi siempre, con los 8 ó 9 años de edad, aunque hay quienes llegan a viejos sin haber masticado formalmente nunca.

Santa Clara, tenida como una de las personalidades que edificaron la vida de Sallaq, fue mujer de Manko Qhapaq y tuvo un hijo: San Furin, el Sol. Quiso casar al citado Santo y para conseguir “qhaCun” (nuera), convoco a concurso. Asistieron la “unkaka” (raposa) y el “hanp’atu” (sapo). Para demostrar su pericia en los menesteres domésticos se dispusieron a preparar chicha en dos casas diferentes. La “unkaka” hizo chicha de “wiñapu” (maíz germinado), mascándolo con sus dientececos. La chicha resultó madura y buena, a más de abundante, pues que, de poquísimo grano logró hacer tres “urpu”, en el curso brevísimo de un día. Pero Santa Clara, sin darse cuenta de la hazaña, castigó a quien debiera haber sido su nuera, la misma que resentida se fue al monte llevándose su “suyk’u” (que todavía lo guarda: un recipiente pequeño), sin regresar aunque la Santa la llamara “CupisapaCa” (Fig.; mujercita útil y hacendosa), que a sus oídos sonaba más.

La chicha que se bebe en Sallaq, es la del sapo, por eso se la hace bien “CupasapaCa” (de

¹⁴ La “LLIPTA” se fabrica de tres plantas: “c’ILLKA” (Baccharis polyantha Kunth), “KIWNA” o QUINUA (Chenopodium quinoa WILLD) y “CAMANWAY” (Apurimasia incarum Harms).

Mas, la hecha de las dos primeras, no tiene valor, bien porque es muy picante o, también, porque se supone destruye la dentadura; si se fabrican es para el comercio.

La “LLIPTA” de consumo se la hace del siguiente modo:

1. —Cortadas las ramas de la planta, aun cuando están verdes, se hace una hoguera con hojas y tallos.
2. —Cuando se ha consumido tocio, se recoge la ceniza y deja enfriar, removiendo unas 2 veces al día, para que los últimos tallitos terminen de arder.
3. —Se cierne la ceniza, botando lo áspero.
4. —Se prepara una infusión de ramitas de “PANPA ANIS” (Tagetes pusilla Kth) y amasa la ceniza obtenida, con el agua de anís, usando de un batán.

cola larga).

En dos días, de mucho “wiñapu” se obtiene poca chica y se lo tiene que moler en batán y no masticar, como debiera haberse hecho.¹⁵

La profusión del consumo de chicha sólo puede equipararse al del nabo (“nabus”), en los meses en que tal planta aparece.

El respeto religioso que la planta inspira se ha volcado en esta bella expresión de la literatura oral:

Cuando “MamaCa Kubihara” (Nuestra Madre Purificada), el 2 de febrero, da su bendición, los nabos se van al cielo en forma de una mujer con pollera amarilla, y le dice a Dios:

—Kayqa taytáy. . . powre wakaCakunata pasayaCimuni wakinmi sumaqta mihuyuwán, wahnintaqmi saruyuwán. . .” (He aquí padre mío... he hecho pasable la vida de todos los pobres. . . unos me comieron con afecto, y otros, me pisotearon...).

Que cuando comienzan las nuevas lluvias, baja del cielo, renace el nabo en los campos y alimenta otra vez a los hombres.

Unas veces el nabo sirve de verdura (“q’omer”) en las comidas pero, principalmente se lo consume en un plato típico y común al Departamento del Cuzco, que toma el nombre de “nabos hawC’a”: nabos cocidos, separados del agua con la presión de las manos, y alguna que otra vez aderezados con papas cocidas y picadas, “wera” (grasa), cebollas, ajos, ají, y siempre con sal.

Junto con éstos, son pocos más los alimentos del menú diario.¹⁶

Las comidas y bebidas extraordinarias son también pocas; no hay alimentos propiamente prescriptivos. En Carnaval se sirve el “t’impu”¹⁷, el día de San Andrés, (10 de noviembre), el “sankhu”¹⁸; en San Juan, (24 de junio), la “ayCa q’aspa” o asado de carne al rescoldo¹⁹, en las faenas agrícolas, la merienda o “merenday”, llamada también “uCu” (ají)²⁰; en los funerales la ofren-

¹⁵ La chica de la raposa correspondería a la que, en algunos lugares de América, se llama la “MUKU”, “MUK’U” o “MUQUIADA”.

¹⁶ El “PAPA WAYK’U” o papas cocidas en agua; “TARWI Ucu” o ají de “TARWI”; “LAWA” o gachas de maíz, trigo, cebada o “CHUÑO”; la SAQTA” de CHUÑO, PAPAS o LISAS, que se hace machacando esos productos.

Las humitas o “HUMINT’A”, una especie de pastel de maíz tierno con sal o dulce, se prepara en el tiempo en que hay choclos, así como la “WATYA”, papas cocidas en horno subterráneo, se hacen en la época en que las papas se escarban.

¹⁷ Las sustancias con que se prepara plato tan usado en el Centro y Sur del Perú, se reducen en Sallaq a las coles verdes, la papa, el CHUÑO, la carne, el ají molido y la sal, todo lo que se hierve junto.

¹⁸ Esta es una de las viandas de más viejo abolengo en el Perú. Varios cronistas se ocupan de ella para llegar a la conclusión de que constituía hasta un elemento ritual de primer orden.

¹⁹ Este alimento se cuece sobre las llamas o brasas, valiéndose de un palo que atravesando el trozo de carne, puede hacer que dé vueltas mientras dure la cocción.

²⁰ En otras regiones del Cuzco a este alimento se le llama “BERENDAY”, coincidiendo unas veces solo en el nombre

da²¹, que se sirve para regalar al maestro rezador y “p’esqe” de quinua (“kiwna”), que comen todos, y en los matrimonios, el once, aunque este alimento es más de los “ayllu” o comunidades indígenas libres que de gentes de hacienda o “hacienda runa”.²² De algunos de estos alimentos nos ocupamos en otra parte.

Comidas ocasionales, son por ejemplo, el “phoqe” o calostro de vaca con papas cocidas; la sangre de vaca, cordero o cerdo (“yawar”); y, limitadas estrictamente por la época de lluvias y tempestades, —“a cuyo influjo surgen de la tierra”, las setas (“qonCa”), que son de varias clases: “wik’uña qonCa” (setas de vicuña), “inka qonCa” (setas del Inka), pequeña y grande, respectivamente.

Fruto de la recolección como las setas, son la “murmunta” o “llulluCa” (planta acuática de charcos) y algunas verduras.²³

Tan fundamental como la chicha es el tostado o “hank’a” de algunos productos como el maíz, las habas, las arvejas y el trigo, que mezclado o independientemente constituye el “qoqaw” o alimento de viajes y trabajos, agrícolas o pastoriles que se desarrollan lejos de la vivienda. Función semejante, aunque apegándose a la casa desempeña el “mote” o “mut’i”, maíz cocido en agua, infaltable en la dieta diaria, y el “C’uño” cocido.

Como dato de interés, en lo tocante a la alimentación podemos señalar que el 16 de febrero, a horas 11 a.m., en que se realiza la primera “hallpa”, entre 25 peones que trabajaban en el barbecho de unos campos de cebada, en “C’illkani” (lugar geográfico); todos bebían chicha que les servía un “kañari” (joven funcionario tradicional); cuatro comían “mote”; tres, maíz tostado; doce, esperaban que sus mujeres les llevaran alimentos preparados; dos, comían tostado de maíz y chuño: uno, maíz y trigo tostados, con ají; uno, “mote” con “phuspu” (habas cocidas en agua); uno, tostado de habas con chuño y otro, “phuspu” con chuño. El “kañari” podía comer de cualquiera de las “unkhuna” (mantilla tejida); y los que no tenían alimento a la mano eran invitados a comer de lo de sus vecinos.

Todos estaban sentados en el suelo. Los muchachos, que aun siendo hijos u otros miembros de familia de los adultos, se hallaban alejados, al cuidado de las yuntas de bueyes, que también comían sin despojarse de los yugos, tenían los mismos alimentos de los adultos y se servían solos, sin participar en la alegre charla y frugalísima comida de los mayores.

Fuera de la chicha, que debe ser bebida en gran cantidad para embriagar, puesto que es más

con lo que por MERIENDA o “MERENDAY” se conoce en Sallaq.

²¹ La costumbre de la ofrenda alimenticia a los muertos es constante en numerosos lugares del Perú, unas veces se la ofrece, al muerto, al 5º día del deceso, y otras, como en Sallaq, al 8º. Las antiquísimas referencias de Cieza de León (La Crónica del Perú, Cap. VIII), Martín de Morúa (Los Orígenes de los Inkas, Cap. XLI), Dn. Felipe Guamán Poma de Ayala (Nueva Corónica y Buen Gobierno, foja 296), etc., nos harían pensar en que las ofrendas de hoy no son sino supervivencias de lo que ellos constataron.

²² El ONCE es alimento de fiestas y bodas en muchos lugares del Perú. Bizcochuelos, panecitos de maíz, rosquetes y vino dulce lo constituyen.

²³ La “MURMUNTA” se prepara con quesillos y papas picadas. Es plato campesino que se lo sirve como cosa de regalo en las zonas urbanas del Cuzco.



“Cuma” o floja (también “upi” o “q’ayma”; desabrido, sin madurez) que la del Cuzco o Urcos, en fiestas y acontecimientos especiales, en iniciación o terminación de trabajos, se bebe aguardiente de caña o “r’ago” (trago), que jamás es rechazado cuando se ofrece a personas de uno u otro sexo y de cualquier edad. Cuando hay oportunidad que no es frecuente, varones y mujeres fuman cigarrillos de fábrica.

Con excepción del “sankhu” y del “api” o mazamorra, no se consume sustancias dulces, salvo en los casos de visita a Urcos donde compran, como cosa de regalo, panes (“t’anta”), fruta barata (caña de azúcar, “kapuli”, plátanos, naranjas, melocotones), “misk’i” (dulces, caramelos, cosas dulces), beben una chicha blanca de harinas que toma el nombre de teqte” y el arroz con leche que alguna vez se hace en Viernes Santo.

La cocina no es tabú para el varón, aunque de manera corriente son las mujeres quienes guisan y sirven los alimentos y se burlan festivamente (torean) de los jóvenes que cocinan, llamándolos “panCayla mar’e” (Madre Pancha?). Cuando está hecha la comida se sirven los miembros de la familia sentados en poyos o en el suelo, hallándose, en tal caso, la madre a la puerta del hogar, junto con ella los hijos menores, más alejados los mayores, salvo el caso de hijas mujeres que están junto a la madre. El padre, que es la única persona a quien la madre alcanza la comida, se sitúa en el lugar más alejado del fogón. Todos los otros familiares reciben de manos de la madre, yendo donde ella.

El “mote”, alimento que se lo sirve de fuente común, es puesto en un lugar equidistante de todos los comensales que lo toman con la mano, como hacen con todas las viandas que, o son sorbidas —cuando son líquidas—, o empujadas a la boca con ayuda del plato y los dedos.

Esta manera de tomar los alimentos cambia notablemente en las fiestas, pues que en ellas son sólo las mujeres quienes se entienden con la preparación. Los varones sentados en poyos beben y comen cuando los más jóvenes o “Sirvisios” (gentes del servicio) les llevan. Pero también en este caso, las cucharas son instrumentos raros, más adecuados para la merienda en los trabajos agrícolas. Los platos de fierro enlozado aparecen para reemplazar los humildes “p’uku” o escudillas de barro cuando llegan visitas.

La mesa es cosa rara y usada sólo en las fiestas de la Santa Cruz, San Juan, Corpus y Navidad, por personas importantes; el del cargo los viejos.

La caza se practica en pequeña escala. Fuera de los “Cago” o cazas colectivas del zorro y el “puma” —este último, que raras veces aparece—, en defensa de las majadas, la que se realiza con un cierto criterio ceremonial es la caza de la perdiz (“lluthuy”), que se ejecuta desde el Jueves de Comadres hasta el sábado inmediatamente anterior al Carvanal.

Muy temprano salen los “lluthu” (cazadores de perdices). En cada grupo, compuesto de 5 ó más varones, va uno de ellos conduciendo uno o dos perros amaestrados, que también se llaman “lluthuq” o “lluthero”. Silba sin cesar una melodía de cuatro notas consecutivas e iguales segui-

das, alternando, de otras cuatro en nota contigua de la escala.²⁴

Los perros husmean por los pajares y arbustos. El camino se torna fatigoso. Una persona no acostumbrada por largo ejercicio, no puede aguantar más de 100 metros caminando detrás de los perdigueros.

Cuando se ha encontrado una perdiz, ésta vuela. Entre tanto, en la cumbre de toda colina dotada de visibilidad, hay hombres atisbando el momento del salto y el lugar de la llegada. El que ve, indica u gritos, y siempre apuntando con un bastón, —que si lo hace con el dedo, desaparece el animalito—, ese lugar de llegada hasta donde en escasos minutos de veloz carrera llegan el guía que silba y los perros que hipan.

Nueva búsqueda. Mientras todos los que no vieron el lugar de la llegada siguen avanzando velozmente hacia las colinas de la parte baja donde se sitúan en espera del nuevo salto, producido el cual, hacen lo que hicieron por primera vez. El guía y los perros perdigueros avanzan. La perdiz, después del tercer vuelo no avanza más y se deja atrapar por los perros o las diestras manos del “lluthuq”.

No pocas veces se ha conseguido, en un solo día, decenas de perdices entre algunos perdigueros, lo que demuestra la resistencia inagotable de los cazadores, la vista de águila de los vigías o la maestría de los perros.

Cada perdiz cuesta un búsqueda ascendente rápida de 3 a 4 kilómetros y un descenso veloz de los mismos.

En la caza de la perdiz, además de la indicación de no apuntar con los dedos, se recomienda no llevar ningún instrumento de acero, fierro o monedas y derramar una porción de los primeros vasos de chicha en honor a la Tierra (“t’inkay” o “C’uyay”), al par que asperjan unas gotas llamando a las montañas tutelares: “Apu Mariano Kuri”, “Apu Salqantay”, etc.

Los perros ayunan el día de la caza, se evita a todo trance las reprensiones y, al final, da de comer las entrañas de las piezas cobradas, untándoles el hocico con la sangre.

El pago que se hace a la Tierra y los “Apu” tiene justificación plena, porque la perdiz fue la gallina de los “maCu”, de los gentiles, así como la cabra fue oveja de ellos; el “añas” (zorrino) su chanco; la “taruka” (ciervo), su cabra, la “wisk’aCa” (vizcacha), su “qowe” (cuye, conejillo de indias). La tierra los oculta cuando no se paga “koka kinto” (tres pares de hojas enteras de coca).

Lo que sucede con los nombrados animales, pasa también con el cóndor, el zorro, la vicuña o el “puma”, que son la gallina, el perro, la llama y el gato de la tierra.

La caza con honda (“warak’a”), ligas o trampas, constituye sólo, diversión de muchachos.

No todas las herramientas usadas actualmente son de origen europeo, ni todas lo son aborígenes. Casi infaltables en todas las circunstancias del trabajo, o simplemente del viaje, son un

²⁴

La melodía se da con las ilustraciones; fué registrada por el Prof. Josafat Roel Pineda.

lazo de cuero de vaca hecho de dos lacillos retorcidos en sentido contrario, de 6 metros de largo y algo así como una pulgada de grosura, un lazo pequeño de cuero de vaca para ceñirse el poncho a la cintura, una “iCuna” (hoz), todo lo cual se envuelve en una “lliklla” o manta tejida, en cuyo interior va también el “qoqaw” envuelto en una “unkhuña” (manta más pequeña, también tejida a mano). Estas herramientas son, como la hemos dicho, virtualmente infaltables en todas las circunstancias de la vida diaria.

La leña está constituida de arbustos espinosos (“kharu”), para cortarla se usa la “iCuna” y para transportarla, el lazo. La chicha en tomiones llamados “mak’as”, que para cargárselos a la espalda urgen el uso del lazo que también se emplea para cargar en asnos, pero no en llamas; en éstas se utiliza lazos trenzados con lana de los mismos animales. En fin, esta cuerda es necesarísima en todas las circunstancias de la vida diaria.

Los instrumentos más antiguos están constituidos por el “kuti”, que es de diferentes tamaños, siendo el más pequeño de 0.40, y el más grande, de 0.70 centímetros, más o menos: aunque en el caso de los primeros se usa todavía la amarradura antiquísima de tientos para sujetar la reja, especialmente en los destinados al escarbe de las papas; poco a poco van siendo reemplazados con rejas de acero fabricadas por los herreros de la región o compradas de tiendas, que tienen una caña dentro de la cual se introduce la lengüeta del “kuti”.

Con el “kuti” se hace la lampa, cuya hoja (ya corazonada y pequeña o grande, ya plana y más ancha que larga, ya plana y más larga que ancha, según los usos para los cuales se les destina) forma un ángulo con la manija. De este modo, toda labor con estos instrumentos se la realiza sumamente curvado.

La “C’akitaklla”, o en Sallaq,.. Simplemente “taklla”, es la pértiga o arado precolombino a la cual se le ha agregado, como en el caso de los “kuti”, una reja de acero con caña y hoja larga. Es el instrumento fundamental para la remoción de “C’ampa” o tepes, ya para la construcción de alguna casa temporaria, un cerco, o ya para la preparación de la tierra para la siembra de papas, “oqa”, “añu”, “ulluku”, habas, etc. Para utilizar el instrumento, la “saC’a” (mango, literalmente: árbol), va por detrás del brazo derecho que lo sujeta entornándose el pie izquierdo imprime violenta presión en el “takillpu” y la mano izquierda da equilibrio agarrada del “uysu”. La utilización de este instrumento de 1.50 metros, más o menos, es tan frecuente que en cada casa, como se verá, hay muchas veces más de uno.

Luego se usa la “q’asuna”, hecha de un mazo durísimo de una sola pieza. Es un mango largo de cerca de 0.80 metros, un grosor de 2 pulgadas y una cabeza terminal de 7 pulgadas de diámetro promedio, que sirve para golpear los terrones y deshacerlos.

El pico, para hacer rompe (adaptación de campos boscosos para el Cultivo), el hacha, los serruchos, las azuelas y otros instrumentos son evidentemente menos usados.

El arreo de labranza con buyes se halla compuesto de los siguientes instrumentos; llugo (yugo), hecho preferentemente de “kiswar”, “kapuli” o “labran” por ser maderas duras y poco pesadas del lugar; el timon (timón) el arma con reja de acero y la “kisara” o pica de madera con

punta de acero y adornos de cuchillitos, cruces o varas que tintinean rítmicamente mientras trabajan en el campo.

San Cayetano es Patrón de la “taklla” (arado nativo) pues que “el lo fabricó por primera vez”, mientras que “San Isidro fué el que ordenó la confección de la primera arma (arado español)

“Antes se trabajaba con un solo toro muy grande que halaba un arado muy pesado. San Marcelo “nobillero, nobillo q’eweq” (novillero, que tuerce o amaestra al novillo) trabajaba con ese gran toro que por su fabulosa fuerza lo arrastraba y le terminaba la ropa y la “usura” (sandalias) poniéndolo en ridículo”.

Desesperado por no conseguir que la res diera la vuelta luego de haber arado un trecho, fué donde San Cristóbal, el santo de la gran vitalidad, quien consiguió hacer que el toro volteara. Mas, como Cayetano (personificación del gañán) no pudiera trabajar cómodamente, el mismo Cristóbal (jefe, patrón), partió el toro en dos (“masantin”: un par) e hizo que Isidro (el mayordomo) vigilara el trabajo mientras que en señal de triunfo sobre los animales, Cayetano rompía la tierra con un arado que tenía arma y “kisara” de oro y reja y “kuyunta (coyunda) de plata.

Eran los tiempos en que los santos trabajaban, pues que el ordeñador de las vacas (“waka C’awaq”) era San Lucas; el que hacía los bollos de queso era San Mateo (“k’unpaq”); y el que se encargaba de preparar el suero, era nada menos que San Rafael (“suyru upiq”).

Es notoria la diferencia de vestidos entre personas de varias edades.

Los niños, muy tiernos, tienen una camisa de tocuyo o imperial blanco y un saquito (chaquetita) de bayeta que no pocas veces está hecho de ropa usada, una bayeta de una vara de largo que le sirve de pañal (akawara”: pantalón del excremento) con algún pedazo de otra bayeta por dentro (“mitay”: pañal que defiende de la orina a otras de las prendas). Cuando tiene que dormir se les envuelve con una tela rectangular doblada en forma de triángulo, atrincado al niño con un “Cumpi” (faja larga tejida a mano; tiene muy bellos motivos); a ésto se le llama “walthay”; se les cubre la cabeza con un gorro (“kur’a”) con un cedazo de lana negra puesta sobre la fontanela para defenderlo contra el frío y a veces con un “bir’iti” o “C’ullu”, prenda que prefieren se mantenga siempre en la cabeza, no sólo de los niños, sino aun de los adultos.

En cuanto el niño llega a los dos años de edad, y hasta los cinco y a veces diez años, sea éste varón o mujer, las prendas consisten en un “C’utuku” o “estaCo” o a veces “somero” (sombbrero), “bir’iti”, que jamás se lo quita, “aymilla” (almilla) de bayeta, generalmente roja o granate, “Ciliko” (o chaleco), también de bayeta roja, verde o negra con blanco, que toma el nombre de jerga, un “Cumpi” que sujeta en la cintura el “phantil”, “phantila” o “kulis” (col), que si no es roja o granate o blanca y pocas veces de otro color, y que consiste en un pedazo de bayeta como falda de mujer totalmente abierta por un costado, de modo que envolviéndose, cubra hasta las rodillas.

A esta edad, el uso de poncho es indispensable en los varones, con las características sustanciales comunes a varios pueblos de América: un lienzo más largo que ancho abierto en la parte media para dar paso a la cabeza y tejido con procedimiento nativo.

A las diez años se define la diferencia de vertidos de acuerdo al sexo de las personas. Los varones, gastan “C’ullu”, que por instantes le sirve de pañuelo y talega; es prenda excepcionalmente bella en dibujos y colores; “aymilla” de bayeta teñida de rojo, granate, o, simplemente, blanca; “Ciliko” de paño, bayeta o bayetón rojo o verde, con botones de vidrio y golones (cintas o ribetes de color); “Cumpi” primoroso con pallay” (decoración variada y multicolor); “C’uspa” bolsita para la coca, es multicolor y se sujeta hacia adelante, en el “Cumpi”; kansol” o “kalson” (calzón, pantalón corto), de bayeta o “kordellate” negro, con forro de bayeta blanca. Llega hasta la rodilla, teniendo en los costados de ella unas prominencias cosidas que se llaman “boCas” o “buCas”, y en la parte, alta del rodado superior y anterior, una cavadura que toma el nombre de “phakan”, que se halla junto a la “per’ina” (pretina), por donde aparece la “aymilla”. Aseguran que el “kalson” es corto por falta de lana.

Caminan casi siempre con “usuta” o sandalia de llanta de carro, si es que no lo hacen descalzos. Aunque lo tradicional de la prenda de cabeza es el “C’utuku” o “EstaCo”, éste está siendo cada vez más completamente reemplazado con el sombrero de paño. El clásico “C’utuku” está hecho por los mismos habitantes de Sallaq, con la paja dura llamada “q’oya”, unida en haces con cuerdas, formando un ancho anillo, forrado por dentro con paño amarillo, por la falda de encima con paño rojo y teniendo la copa hecha de bayeta blanca.

En todo caso, el poncho, con listas multicolores, brillantes y rectas, constituye prenda infaltable, que no siempre se le sacan para trabajar, sino que simplemente se la ciñen en la cintura con un lazo de cuero.

Las prendas femeninas constan de una montera de pana negra con paño (castilla) interior amarillo y su barbiquejo o “senqapa”; una “aymilla” semejante a la del varón pero con abertura pectoral más grande; un “huyuna” o jubona, casi siempre roja y pocas veces verde, siempre de bayeta y una o más polleras (“porella”) que llegan a la rodilla. La que se halla en contado con el cuerpo es roja o azul, y las demás, azules. A veces, y especialmente en las fiestas, el número de polleras aumenta hasta llegar a un número crecido: 7 ú 8, que dan a la mujer una apariencia de flor o campana.

A la espalda llevan una mantilla tejida a mano, de fondo negro, con “pallay” de colores que se llama “lliklla”. El “puytu”, filetes o ribetes multicolor que se pone al rodado del jubón y las polleras es un objeto de lujo al par que una defensa contra el rápido deterioro de la prenda. Los botones son adornos, pues que la seguridad de las aberturas no se hace con ellos sino con hilitos: “apor’Ca”.

La “lliklla”, más grande, en que se nace el “q’epi” (atado, lio), y que también sirve para transportar al hijo es cosa infaltable.

Casi siempre andan descalzas. Si alguna vez usan sandalias (“Usuta”, como en el caso de los

varones), las lleva de cuero de vaca y no de goma.

Los vestidos de fiesta son los mismos, tanto en varones como en mujeres, pero, en ambos casos, nuevos, y por lo mismo, más brillantes. Esas prendas son también usadas en los matrimonios por novios y asistentes.

Los adornos, sortijas, son raros.

El vestido de luto, en los varones, consiste en un poncho negro con rayas verdes o rosadas. Toma el nombre de “llaqoIIa”. El sombrero, también es negro.

Las mujeres usan mantas negras que les cubren desde el cuello hasta los pies, poniéndose montera a la cabeza.

Los niños y adolescentes conservan su indumentaria, salvo desde los 16 años, más o menos, en que comienzan a usar la “llaqoIIa”.

Quien gasta vestidos usados de los mestizos, o nuevos semejantes a los de ellos, son o ridiculizados o considerados ajenos a la comunidad.

Las ropas de los hijos, mientras no pueden hilar, los hace la madre; aunque los varones hilan, son las mujeres quienes hacen la mayor parte de las prendas, comenzando del hilado y continuando por el teñido con tinturas o polvos de chifles (mercaderes de baratijas), el urdido (“allwi”), el tejido (“away”) y el acabado, pero esto no obsta para que también los varones ayuden, especialmente en el tejido de “C’ullu” y en el de ponchos.

Las bayetas y jergas, si es que no se las compra, son exclusivamente fabricadas por los varones, así como el “puytu” es casi de fabricación exclusiva de mujeres, cuando se la hace a mano.

Un estudio detenido sobre vestidos arrojaría seguramente un mínimo porcentaje de elementos adquiridos fuera de la comunidad: tintes, botones, panas y paños; y entre los instrumentos usados, sólo tijeras y agujas.

Para la fabricación de ponchos. “Cumpi”, “lliklla” y “unkhuña” se usan varios instrumentos comunes a gran parte del Perú: estacas (para el urdido), “allwi k’aspi” (palo de urdir), “khalwa” (palos planos) “toqoro” (palo hueco), “hullC’a k’aspi”, “illawa”, “mini khuma”, etc.; mientras que para la factura de bayetas y jergas, cuando no se las compra, que es muy común hacerlo, se usa telares.

Para la facción de “C’ullu” o “bir’iti”, se usa el “Caro” (“ruwanas”, ruranas” o tejedores), en número de cinco, y para la “puytu”, ningún instrumento, pues que se lo fabrica trenzando con las manos y sujetando los hilos en el dedo gordo del pie y en el rodado de la falda, en la cintura.

Los cueros son usados Principalmente para la fabricación de lazos, y hace años, cuanto todavía no aparecieron las sandalias de neumático, se las fabricaba de cuero sin curtir como sucede todavía con las mujeres, por lo menos con algunas de ellas.

Frecuentemente el uso de los cueros para la fabricación de “eCara” (cernidor de cuero de oveja, y la guarda de carne acecinada: “C’arki”, chalonga, cecina y también Sebo (“wera”) en este caso se les designa “kapaCo”.

En Sallaq no se fabrica sino informalmente algún canasto muy burdo. Hay una sola persona que fabrica cestos de alguna significación: Gaspar Pallani.

La cerámica fabricada en un lugar de la loma, por una sola familia procedente de Puno, la de Carlos Apasa, no es usada, pues que todas las piezas se las adquiere, una sola vez al año, en la feria de Kaninkunka, capillita entre los pueblos de Urcos y Huaro.

Los recipientes vegetales con el nombre de “winku”, cuando son como cucharones y “hanq’ara”, cuando se asemejan a platos hondos, son llevados a Sallaq de los valles tropicales o comprados de quienes salen de ellos. Estos son fabricados de mate (lagenaria vulgaris).

Los objetos de madera tallada: cuchorones, artezas, “pushka” (husos, ruecas), molinillos para hacer chocolate, y cualquier otro artefacto de ese material procede de Paucartambo, la tierra proveedora de casi todo el Departamento del Cuzco.

Como armas se usan las hondas, y para defenderse de los perros, en los viajes, llevan en la mano zurriago con mango de “lloqe” (madera muy dura) y látigo de cuero trenzado.

El fuego se enciende con fósforo y no interesa que se apague. Cuando alguna vez se quiere conservar, se usa excremento de vaca.

Las medidas y los pesos tradicionales se controlan del siguiente modo:

Distancias, por días de viaje, correspondiendo cada día a un promedio de doce leguas (60 kilómetros); pero cuando se ponen a caminar, parece que pierden la noción de la longitud, y aun cuando señalan a los viandantes alguna ruta, pues que dicen “kayCallapi, kay gepaC’allapi” (aquí, muy cerca; aquí atrás, a la vuelta nomás), siendo así que el lugar al cual señalan está a enorme distancia.

El patrón de mensura de la tierra de cultivo se hace por “tupu” o “topo”, correspondiendo

a 83 x 83 varas (69.72 metros lineales). Pero también es medida del “topo” el espacio cultivable, en un día, por una yunta de bueyes o dos pares de hombres con “taklla” (“iskay masa”), con un “r’apaq” cada “masa” (hombres que voltean los terrones con las manos); finalmente, “topo” es el espacio sembrable con una cuartilla (cuatro ollas) de maíz o seis cargas de papas.

El hombre es tipo de comparación para la medidas. La cuarta, por ejemplo, es la distancia que media entre el extremo del meñique y el pulgar de la mano abierta: el “khukuCu” es la distancia entre el codo y la yema del dedo cordial o medio; el “qhupuCu” es el largo de la primera falange del pulgar; “r’iru” o “riru” (dedo), “hoq. . .iskay. . . Kinsu...tawa” (uno, dos, tres, cuatro) se llama el ancho de 1, 2, 3 ó 4 dedos; el “marqay” es la cantidad que se puede abrazar con ambos brazos; la “rikra” es la distancia entre los dedos medios de ambas manos, cuando éstas se hallan extendidas, así como también los brazos. El “wiku” o jeme, también es usado.

Los pesos se controlan con “aysana” (de halar; balanza de halar) hecha de “q’oya” (paja) o “putu” (mate), suspendidos por tres o cuatro cuerdas convergentes, a los extremos de un palito, al centro del cual hay un halador de pita, teniéndose pesas convencionales de piedras, a veces forradas de tela, especialmente cuando éstas tienen que servir para pesar coca y también con monedas: con el peso de una moneda actual de 50 centavos, se compra 20 centavos de coca.

Es frecuente también el establecimiento de medidas en palos o pitas (cuerdas) que se guardan.

Los granos se miden en costales de a fanega. Para ejemplo, de un “topo” de tierra se obtiene de 4 a 6 fanegas de maíz desgranado, cada fanega pesa 10 arrobas con 10 libras (cuando es de primera calidad: “paraqay”, “urkillos”, “saqsa”), cotizándose (en enero de 1951), a 120 y 140 soles cada fanega. Cosa semejante sucede con la cebada y el trigo, aunque hay variaciones notables en cuanto a índices de producción y fluctuación de precios, y aun en el peso de las fanegas, que se convierten, en ciertos productos como las habas, en fanegas de 8 arrobas con 8 libras. En cambio, las papas, ocas, lisas, y el “añu”, se miden por cargas. De cada topo se obtiene un promedio de 16 a 18 cargas de papas, en costales de llama (animal), más pequeños que los de arpillera o “kotensio” al que entran 3 costales de llama o sea, 3 cargas. Cada carga tiene un peso de 3 a 4 arrobas, y la carga se vendía (también en enero de 1951), a 8 soles cada una. En pequeña escala, y especialmente en el préstamo, se mide la papa en costalitos, señalando la cantidad prestada con un hilo cosido en el costal, que toma el nombre de “Cinpu”.

La leña de “kharu”, se mide por tercios. Cada tercio es, aproximadamente la cantidad que un hombre puede cargar a la espalda, y cuesta, cuando lo venden en los hornos o panaderías de Urcos, un promedio de 2 a 2.50 soles.

El aguardiente se mide por cuartillas, que tienen algo así como cuatro botellas; por copas; y en lo superior por arrobes de unas 16 botellas y quintales de 4 arrobas.

El “almu”, medida menor de “moraya”, “C’uño”, maíz, cebada, trigo arvejas, “tarwi, es también medida del “wiñapu” con que se fabrica chicha. Tiene media arroba, más o menos.

La chicha se calcula por “mak’as”, cantidad que se fabrica con un “almu” de “wiñapu”, y, por

lo mismo, tiene una variación relacionada con las variaciones de ese gran recipiente de arcilla o cántaro transportable a la espalda.

En fin, la lana se mide por bellones de cada oveja (“rutuy”), y cuando se entrega para el hilado, se tiene de antemano alguna relación entre cada bellón y la cantidad de hilo que de él se puede sacar, puesto que los ponchos, “lliklla” y otras prendas, se saca de cierto número de bellones. Un poncho se casa de 3 ó 4 “rutuy” y una “lliklla” de uno.

El tiempo se mide por el canto de los gallos, la posición de las estrellas, el rebuzno de los burros, la posición del sol y las horas de trabajo, sueño, alimentación o descanso y hasta por los nombres de las personas que anualmente hacen los cargos religiosos. En este caso recuerdan, retrospectivamente, varios años. En una prueba corriente, con gente no mayor de 30 años, recordaban detalladamente hasta 10 años atrás.

En casos excepcionales, se hallan familias poseedoras de numerosa grey, 100 ó mas ovejas, de las cuales ninguna es desconocida, pues que cuando una se pierde, cosa que no sucede sino rarísima vez, pueden indicar los menos y mas increíbles detalles conducentes a su identificación.

A veces, ya para el ganado o el maíz llevan la contabilidad de modo especial, apuntando con líneas ya recta o en forma de bastoncitos el consumo o venta que se hace usando para el efecto, a modo de papel de cuentas, unas lajas de pizarra en las que las sustancias duras pueden rayar. Un caso de control de mazorcas de maíz consumidas antes de la cosecha, arrojaba la cifra de 5,350 mazorcas, en una cuenta llevada por Miguel Qespe, y otra, realizada con ovejas, señalaba en 3 campos, el consumo de ovejas madre, extremas (hembras tiernas) capones, etc., en un tiempo muy prolongado: de setiembre de 1950 a enero de 1951.

El viento, el excesivo trabajo, los “maCu” (viejos), el “pukyo” (manantial) y otras muchas cosas que rodean al hombre de la comunidad de Sallaq producen enfermedad y muerte. Los mismos animales no se hallan ajenos al influjo de estas fuerzas.

La “uraña”, se produce cuando el hombre se encuentra con el “kundenaru wayra” (viento del condenado). Los síntomas son notorios: adormecimiento de los dedos, luego de todo el cuerpo y pérdida del conocimiento después de rápido mareo. Lo cura el “Altomisayoq”. No hay posibilidad de previsión.

“Kustaru” (costado, neumonía), da por el frío o la humedad. Los síntomas son: descomposición del cuerpo, escalofríos, altísima temperatura, dolor en el costado y esputos de sangre. La cura es doméstica: “añas kukupin” (hígado de zorrino), “yuhra kuru” (? : gusano de los ríos, de color vicuña), unas 3 unidades; también 3 unidades de “raqaCa” (? : lombriz), se la usa tostándola al rescoldo, luego de haberle quitado cabeza y cola; raíz de “yuraq llawlli sapin” (raíz de “llawlli” blanco), el “llaylli” blanco es planta que sólo puede hallarse en dos lugares de la región: “WakakanCa” (corral de vacas), en las alturas de Sallaq y “K’umu orqo” (cerro agachado), en la comunidad de Paroqan; raíz de “yuraq kanser qora” (hierba blanca de cáncer); “sotoma”. Todo

ésto asado al rescoldo, molido y mezclado con agua en la que ha hervido una porción de romero. Antes de dar al paciente, se le agrega chocolate y aguardiente. Esto se bebe.

Los remedios “Ciri” (fríos), pueden producir la muerte, por eso sólo se usan los señalados como “q’oñi” (cálido, caliente).

Al mismo tiempo, se pone un emplasto, que tiene los siguientes elementos: romero, “waka wera” (sebo de vaca), chocolate, flor de manzanilla, “thullpay” (plantita rastrera de hojas semejantes a las de parra), 3 granos de haba negra, tostados; 3 granos de maíz “paraqay”, un poco de “r’uku” (plantita rastrera de la región, tiene florecita blanca); “r’igo hak’u” (harina de trigo); “alkol r’ago” (alcohol o trago de alcohol), “kuñaq” (cogña), “balsamo de bora” (bálsamo de Buda, de venta en boticas populares); “arinika” (árnica). Los elementos indicados y los otros que se tiene por nombrar, y los que no se indica, pueden hallarse en el “hampi khipu” (atado o lío de medicinas), y también en el campo.

Todas las sustancias sólidas son molidas agregándose al producto las líquidas y vertiéndose mezcladas sobre un papel azul de chocolate cribado previamente con aguja y untado con yema de huevo. Antes de colocar el emplasto a la espalda se calienta en un brasero.

El descrito es el típico remedio cálido, para las enfermedades que dan por frío.

Para las dolencias que se sufren por calor, las medicinas son diametralmente opuestas. El tipo también típico es el que se usa para la “febre” (fiebre, tifus exantemático). Este mal se combate con bebidas, baños, lavativas y emplastos.

La bebida consiste en un cocimiento de “sora” (bicarbonato de soda)- “sara limon” (sal de limón ácido cítrico); “mayu kaña” (? del río); “mayu sera” (cera del río), plantas éstas no verificadas. Tomándose todo con azúcar.

El baño o “arma” se hace con una maceración y frotación de “qayaqaya”, “sapaq llanko”, “k’usmayllo” y “hawaqollay”, plantas todas de la región.

La “lawatiwa” o enema se pone con hojas de malva, hervidas.

Y, finalmente, el emplasto (“laqa”), tiene clara de “huevo, “atoq lisas” (lisas de zorro), “atoq papa” (papas de zorro), variedades posiblemente salvajes de ambas plantas, “yuraq rosas” (rosas blancas); “puka rosas” (rosas rojas), sólo las flores; “t’anta anis” (anís de pan, hierbecita). Todo ésto molido y vertido sobre el papel “allasqa” (cribado) y el huevo, como el anterior emplasto; se coloca en la barriga y las axilas.

Se pone también a la planta de los pies “mostasay komer” “(mostasa de comer), con yema de huevo, para sacar el dolor de cabeza por allí.

Finalmente, a la cabeza deben colocarse ranas abiertas y espolvoreadas con incienso, no siendo raro hacer beber la sangre de dicho animal en vino dulce.

Hay otras dolencias; “kolera” (cólera), qué da por los disgustos y se diagnostica por el dolor de estómago, las diarreas y el color muy amarillo de la orina, curándose con “seray jarabe”

(jarabe de cera, que vende Dn. Hipolito González en su botica popular de Urcos); “sera” (? un fruto ae ta selva que venden los chifles), ambas cosas hervidas verbena, “r’ebol” (trébol), “misk’i pilli” (“pilli” dulce, planta); “hayaq pilli” amargo, planta); “Cili-Cili” (planta) y endulzadas con azúcar.

El “phatku” aftas da a los niños), se cura con “phirko” (hierbal) machacado, macerado en agua tibia y mezclado con zumo de barro podrido. También se le da “oebe” (huevos crudos, de hormiga roja), machacados y mezclados con la leche materna; “oqa-oqa” (planta), “mullaka”, cili cili (también plantas).

Si la enfermedad avanza o se hace muy violenta, el más eficaz remedio es un emplasto general del cuerpo con una pomada hecha de excremento podrido de vaca, convertido en cenizas y mezclado con zumo de barro podrido.

Hay todavía otras enfermedades comunes.

El “muru” (variola, viruela), castigo de Dios, ejecutado y producido por un hombre horriblemente picado de viruelas, que camina por los campos y viñas, diciendo ser “sirgüelas”. En el caso de esta enfermedad, como casi siempre sucede en el de las epidemias, se personifica al agente productor.

Dícese que “Sirgüelas” tiene miedo al “C’eqCi” (planta) y que por eso, es bueno lavarse o bañarse con el agua procedente de la maceración de ella.

Hay que llamarle “kompar’e” (compadre), fué cómo lo nombraron en Paucartambo, donde alguna vez se lo vió, así se evita que sea muy cruel en el castigo.

Finalmente, un medio de profilaxis consiste en comer carne de “añas”, en caldo o sahumarse con “q’oya”, ambas cosas le infunden miedo a “Sirgüelas”.

La curación de la viruela tiene un interés especial, razón por la que nos vemos obligados a exponerla.

Cuando se ha producido la dolencia, se pone en torno al enfermo muchísimas y variadas flores del campo en cantaritos que sirven del floreros. Debajo de la cabecera, pancitos de los mejores y azúcar, chicha blanca o “teqte”, comprados de Crcos Es un homenaje al visitante “Sirgüelas”.

Mientras tal cosa es hecha, no” se descuida hacer el “turki”, que consiste en poner ricas viandas en” torno al enfermo, luego recogerlas, en un “p’uku”, envolverlas en una “unkhuña” y llevar a un camino real, para tender all La mesa diciendo: “Kayqa, pasay kompar’ey” (He aquí, vete compadre). Casi siempre la enfermedad se va hacia otras regiones.

Para evitar que el paciente enceguezca, se le lavan los ojos con un clavel rojo empapado en agua que se ha recogido antes de la salina del sol.

El imperial en que yace el cuerpo debe lavarse todos los días, porque esta es enfermedad que requiere mucha limpieza y “Sirgüelas” así lo quiere.

Es también frecuente la fricción del cuerpo con unto sin sal y sahumerios con lana, pelos de ratón y plumas de loro.

Dolencias comunes son también el “mar’e” (madre, enfermedad de la matriz), que da, indistintamente, al varón y a la mujer; ésto, por el excesivo peso que, o se levanta, o se lleva en las espaldas.

La curación del “mar’e onqoy” (enfermedad de la matriz) se hace dando un cocimiento de “puka t’ika kisa” (ortiga de flor roja); “liriho”, (lirio, hierba de la loma); “tullma” (también, hierba de la loma); “qaqa C’illka” (“C’illka”, planta, del barranco); “saC’a kuti” (árbol semejante a la granadilla, que sólo crece en el camino que conduce al Señor de “PanpakuCu”, cerca de Paruro).

El cocimiento se bebe con bálsamo de Buda.

Al mismo tiempo, se pone, un emplasto en la región lumbar; éste debe estar hecho de “yawar C’onqa”; “Ciri-Ciri”; “mutuy”; “C’illka”; “moqo-moqo”; “pulu-pulu” o “aya sapatilla” (zapatilla de muerto); todas, plantas de la región de Sallaq; “wiCullu”; “sueldakesuelda”; “Cuwi”; matapalo”, comprados de chifleros y procedentes de la selva.

Todo ese material molido y en un papel cribado, con clara de huevo, como en el caso de todos los emplastos, agregándole un poco de chancaca negra.

El “maCu wayra” (viento de los Viejos) da cuando las personas se sientan en los “pukutu” (entierros viejos, tumbas). A veces ese viento sale reventando como un cohete y agarra a la gente.

El mal se manifiesta cuando, primero pies y manos, y luego todo el cuerpo, se atan.

Se cura con “qoto-qoto”: “a.maCu” (plantas de la región). Con todo esto soasado se frota el cuerpo.

Junto con la frotación se hace que el enfermo beba un compuesto hecho de “soqa sakaro” (¿resacado); “eterbiter pertolas” (perlas de éter); “arkitrán” (alquitrán negro, de pintar), ésto en porciones pequeñas y sin ningún agregado.

El “aya wayra” es el viento que agarra a la personas luego de haber salido del cementerio lugar al que llega de “wayra bolkan”. El cuerpo se descompone, es el único síntoma.

Para este mal es bueno el “kondor phuru” (pluma de cóndor); “maC’aqway ayCa” (carne de culebra); “ayaq paCan” (hábito de cadáver extraído de alguna tumba); “ayaq ayCan” (carne de cadáver).

Se quema todo en un brasero y se sahuma el cuerpo, al par que se bebe las cenizas resultantes en un poco de “saqa sakaro” y otro poco de “alkalde bola” (álcali volátil, amoníaco), tierra de cementerio (“pantiun allpa”).

La “urihwa wayra” o “añas wayra” es un viento del zorrino, que cuando agarra a la gente le produce sarna.

Se cura con la lana o pelo (“willma”) del animal que lo produce y con el sebo del mismo. El

uno sirve para el sahumero y el otro para frotación del cuerpo.

El “manCarisca” es enfermedad que sobreviene como consecuencia del susto, como su nombre lo indica. La tierra agarra al hombre que se asusta y su ánimo sale de él y camina llorando.

Los síntomas son las calenturas, la falta de fuerzas y hasta la locura en los niños.

Se puede evitar la enfermedad haciendo una cruz en el lugar en el cual se ha producido el susto, si la persona se ha caído, tomando una pizca de tierra y comiéndola, mientras se dice: “hanpuy animo... hanpuy” (Vuelve animo, vuelve). Esta tierra se debe poner también en la coronilla. Si no se la toma con los dedos, puede escarbársela con un cuchillo del centro de una cruz que con el mismo instrumento se traza.

Si la persona ha enfermado, se la cura con despacho.

Agarran un costal, lo tienden; encima tienden un papel. Escogen “k’into” de coca (hojas íntegras): 24 grupos de 3 hojas cada uno. Encima de la coca, haciendo que cada pequeña porción corresponda a cada uno de los grupos, ponen “wera q’oya”, “llama unto”, “hanku qañiwa” (“qañiwa” cruda), “koka muhllu” (semilla de coca), “inCis” (maní), pallar, “qori libro” (libro de oro, oropel), “qolqe libro” (Libro de plata, papel plateado), azúcar, “kuti sara” (mazorca de maíz con los ápices de los granos dirigidos hacia la base), “mesa sara” (mazorca con 2 ó 3 colores de granos), “CiwCi piñi” (piñes, abalorios de cristal), “kondor phuru” (plumas de cóndor), “r’abel t’ika” (flor o pétalos de clavel), incienso, “qolqe laso” (lazo de plata), “qori laso” (lazo de oro), ambos, constituidos por cuerdas plateadas y auradas, “qori runtu” (huevo de oro; abalorio de tal color); “qolqe runtu” (huevo de plata), “latoykubiertos” (platos y cubiertos: muy pequeños objetos de plomo que imitan servicios de mesa, animales, personas, etc.). Todo este material, adquirible en las ventas de chifles, asperjan con vino (“C’uyay”) y envuelven en el papel. Es un presente que se hace a la tierra y un llamado al espíritu que vaga. A la cima de las montañas a donde el atado se quema, asiste el ánimo.

En atado diferentes se lleva “piedrayiman” (piedra imán), “Santo ara” (una piedra pequeña con incisiones), “San Mikolas T’anta” (Pan de San Nicolás, panecito ovoide con la imagen de un santo, en relieve; San Jacinto compuesto (medicina líquida y espirituosa de botica popular); todo lo cual se introduce en el ápice del “C’ullu” o gorro, forjando con el “Cumpi” o faja, ambas prendas pertenecientes al enfermo, una especie de cabeza de persona.

Incinerado el despacho, un pariente del enfermo debe conducir por el suelo y con la mano derecha el gorro, como si fuera una persona que camina; de pies le sirven las orejeras de la prenda. En la mano izquierda porta un poco de tierra del lugar en el cual se procedió a la incineración y una moneda de plata, de un sol 9/10.

Marcha musitando estas palabras: “hampuy. . . hampuy... animo...” (Vuelve, vuelve ánimo). Por detrás le sigue el ayudante con un tiesto lleno de brasas donde quema incienso. Se está trayendo el ánimo.

En la casa del enfermo la luz debe estar apagada y todos los hombres en silencio. El paciente

se pone el gorro y con él recobra el ánimo. En la oscuridad de la morada se podría ver, si la luz se enciende, lo que no debe hacerse, a un varón que aprisiona la frente del enfermo y a otro que hace lo mismo con los dedos de los pies, mientras se produce el retorno del alma que llorara en cerros y quebradas.

No son buenas las mujeres para realizar estas prácticas. Los varones mismos están prohibidos de comer y orinar. Los “apu” son exigentes. Sólo toleran las bebidas y algún matecito de torongil con tierra de despacho y San Jacinto Compuesto.

Y dicho ésto sobre las prácticas y creencias vinculadas con la conservatividad humana, res-
tamos agregar un último dato de importancia.

Si bien es Sallaq el que da buen número de elementos medicamentosos, y el hombre mismo es un manantial farmacológico, casi una botica viviente, pues que se utiliza su orina, la raspadura de sus uñas para quitar cataratas de los ojos, la carne para combatir varias enfermedades y entre ellas el paludismo contraído en los valles, etc., las farmacias del pueblo y el “hampi qhatu” (venta de medicamentos) suministran lo demás. Sin embargo como caso típico de curación, citamos éste: Ciprián (Sipiko) Anqalli, de 39 años, que vive en “Siwsa” (paraje), con su esposa Francisca CikCiwallpa y sus 6 hijos, enfermó con “urano wayra”. Cristóbal Kondori, “altomisayoq” de “Llampa” (alturas del distrito de Quiquijana) se encargó de curarlo, como lo había hecho antes con muchos de la región. Invocó a los “apu”, quienes aconsejaron que era menester juntar 40 sustancias medicamentosas, que con ayuda de toda su familia fueron reunidas en 3 meses, al cabo de los cuales fué el paciente a “Siwsa” donde comenzó su curación que casi se halla concluida a la fecha.²⁵

Fuera de estos modos trascendentes de curación, es cosa de todos los días el empleo de “mate”, infusión de hierbas medicinales, ya solas o con otras sustancias como el “dubende ruphasqa” (duende quemado; niño muerto sin bautizo o incinerado), el aguardiente de caña, el empleo del hilo torcido a la izquierda (“lloqe”) y otras prácticas que agregadas a las quirúrgicas y de obstetricia, sexológicas y de higiene, darían margen a un largo estudio.

²⁵ Las sustancias medicamentosas que recetó Kondori, fueron las siguientes:

“SANTO AYcA” (carne de Santo), estuco, yeso.

“MISAYOQ T’IKA” (flor con misa), flores extraídas de los altares en los que se ha celebrado tal ceremonia católica.

AGUA BENDITA extraída de 12 templos de pueblos diferentes Cuzco, Urcos, Andahuaylillas, Huaró, Quiquijana, Aqcha, “Q’ATQA”, Ocongate, Señor de “QOYLLOR IT’I”, “ISIKANcA”, “WARA WARA”, “KAYKAY”.

HOSTIA, de las usadas para comunión católica.

“SANTOS OLIJOS UNU”, agua procedente de la que se usa para bautizar en las iglesias.

“LABATIBA UNU”, agua de lavatorio de la misa, aquélla que el celebrante usa para lavarse las manos en el momento de la celebración.

“AYA AYcA”, carne de cadáver, del cementerio de Urcos.

“cUNTA” (Bactris sp.), incinerada.

“c’AKI ALKANFOR”, alcanfor.

“RUNA HISP’AY” (“HATUN HISP’AY”), excremento humano.

“ASNUP AKAN”, excremento de burro.

“MAC’AQWAY AYcA” (“RUPHASQA”), carne quemada de culebra.

“DEBENDE RUPHASQA”, niño muerto sin bautizo e incinerado.

“KONDOR PHURU RUPHASQA”, plumas de cóndor quemadas.

Para nuestra finalidad, baste apuntar que el embarazo no es obstáculo para el trabajo, y que, producido el parto, 8 días después, la mujer está en aptitud de llenar sus obligaciones cotidianas, de modo que el embarazo y su consecuencia lógica, representa escasamente, y esto no de manera completa, una suspensión de actividades por 10 días, normalmente.

Es posible el uso de anticonceptivos. En una sola oportunidad se pudo conseguir un dato referente a la utilización, para ese fin, de una especie de caldo hervido de carne de llama, pezuña de mula, jabón y aguardiente; y también “alqo kishka” (espina de perro, planta) y “oqoruru” (berros), molidos con todas las demás sustancias.

La atención de la embarazada corre a cargo, si no es del marido de la partera de quien se vale (“balikun”) éste, pagando 4 ó 5 soles.

Los mestizos hablan de las prácticas bárbaras a las que los campesinos de la región someten a las mujeres que no pueden dar a luz, pero nada de esto ha sido posible verificar.

Sin embargo, a los niños se les corta el cordón umbilical con “k’arpa” (tiesto), porque el acero es enemigo del ombligo y las tijeras de ese material, infectan; se le amarra con hilo torcido a la izquierda y asperja con agua bendita, haciendo que la madre beba vino.

La lactancia alcanza el termino de 2 años, al cabo de los cuales el niño llega a la edad del destete “hanuk’aCa”, que se realiza naturalmente, sin ninguna sustancia, salvo “tarwi”, que cuando no se ha remojado por largo tiempo con fines alimenticios, es producto muy amargo.

Las prácticas quirúrgicas se ponen en evidencia cuando se producen dolores de muelas, que si bien pueden prevenirse y hasta curarse haciéndose tocar la cara con la mano de un muerto, mordiendo semilla de “molle” o un diente de muerto calentado al rescoldo, son frecuentes y se resuelven en la niñez con la extracción violenta, con las uñas o pedazos de hilo amarrados a la pieza; el diente se pone, en toda caso, al hueco de los ratones para que el nuevo salga sano y filo.

Los diversos o “C’upu” y otras enfermedades semejantes se las cura madurándolos con emplastos de hierbas y sajándolos con fragmentos, de botella de vidrio.

Las prácticas de higiene personal son escasas, así como lo son también las de la Habitación. El baño es casi desconocido y no así la ablución diaria de adultos, no de niños, que termina en las mujeres con un laborioso peinado de dos trenzas, que se realiza una o dos veces a la semana, cortándose los cabellos de cerca de la nuca para no destruir el peine por su abundancia y mojándoselos con maceración frotada de hierbas frescas, para sacar los malos humores y arrebatos. El sudor (“hunp’iy”) es considerado un medio de higiene facial que reemplaza al agua.

La utilización de ciertos específicos curativos, puede conducir a una más exacta comprensión del mundo de lo de Sallaq. Hemos puesto referencias relativas a la utilización de la carne humana y los hábitos de muerto, pero junto con éstos, la idea perenne de la supervivencia actuante de los que dejan el mundo de los vivos, mezcla de conceptos cristianos y locales, ha reconocido el valor que tiene, para asegurar la salud y la vida del hombre, el niño muerto sin bautizo, ciertos días de la semana, determinados números (3, por ejemplo), algunos puntos de orientación, etc.

En cuanto a lo primero, sucedió que la noche del 23 de enero de 1951, Faustina (Fabustina) Qespe, dió a luz una niña muerta. Las gentes de la comunidad y Carmena, su hermana, se negaron a la posibilidad de enterrar al Duende, porque donde se hace caen rayos y amenaza constante granizo. Más bien, buscó afanosa a un vecino varón y él se encargó del mejor destino de la niña.

Nicolás Turpo, de la comunidad, tomó el cuerpecito con un jergón azul de bayeta y un pedazo de “p’aqla qara” (cuero despojado de lana) y lo introdujo en una olla usada. Ya cuando estaba allí lo roció con agua bendita (del templo de Urcos), espolvoreó un puñado de sal, tapó el recipiente con un “kallki” redondo y recubrió la boca con arcilla, para evitar que saliera el más leve indicio del aliento, tan peligroso para la vida de quien realiza los actos posteriores a éste, pues que le puede entrar al cuerpo.

A la noche siguiente se procedió a la incineración. La olla fué llevada con todo sigilo (téngase presente que estos actos son absolutamente privados y guardados como peligrosos secretos). Llegado el quemador a la cumbre de una colina muy alta, prendió fuego por debajo del recipiente hasta que el “kharu” consumiera el cuerpecito, mientras pausadamente rezaba el Ave María (“MuC’aykusqayki María”) y el Padre Nuestro (“Yayayku”) Ocho días después de la incineración, los carboncitos ya fríos estaban aptos para curar “balbento wayra”, “uraño wayra” y multitud de enfermedades, puesto que es “hatun hanpi” (remedio grande). Algunos informantes nos hicieron saber que para quemar al Duende había que agregarle un ají amarillo, un diente de ajo y semillas de “CaCakoma” (o chachacomo).

El Duende no debe ser quemado en los lugares en los que hay plantas cultivadas. Una medicina tan eficaz puede atraer el granizo y las tempestades.

Y en lo que respecta a los días de curación, los preferidos son los jueves y viernes. Siendo mal día el martes, se lo evita.

Número frecuentemente empleado en la terapéutica es el 3, como lo es en muchos relatos; y la izquierda es un lado con significación medicamentosa. Cuando una persona tiene alguna herida en los miembros, para evitar su difusión por otras partes del cuerpo, se amarra por encima de la herida un hilo torcido a ese lado. Esta práctica es común realizarla no con el fin apuntado solamente, sino para prevenir a los animales recién nacidos de los efectos de malos vientos. A los becerros y pollinos, por ejemplo, les ponen sendas ataduras en rodillas, corvas y pescuezo, colgando en el hilo de este último, una bolsita con un diente de ajo y otro de ají, chachacomo “piyakuya”, “C’aki solimán”, medicinas de chifle. La práctica realizada por los naturales ha sido adoptada también por mestizos, como lo pudimos verificar en Simón Naula (mayordomo de Sallaq), que previno de ese modo, de vientos malignos a Marianito, un borriquillo nacido la misma noche del Duende de Fabustina Qespe

Las prácticas aplicadas a la conservatividad animal tienen tanta importancia como las relacionadas con el hombre, y muchas veces adquieren características más agudas.

Sólo las vacas (así llama también a los toros), sufren “sullu q’ewe” (dolor de estómago, retorcijones, gastralgias diversas), por efecto de ingerir en los alimentos un gusano que toma el nombre de “saylla kuru” (gusano de pastizal). La curación se hace con orines podridos mezclados con cebolla y sal machacadas, que se les hace beber.

El “tor’son” (es dolencia curable por la mañana y mortal por la tarde), se produce por la ingestión de alguna de estas tres hierbas: “Cikmu”, “paCa sunCo” (suncho” de la tierra) y “huk’uCaq Cupan” (cola de ratón), también por haberse alimentado de pastos con rocío, por la mañana, o recalentados por el sol, por la tarde.

Si el mal no es curado con “qholla hip’ay” (orina fresca), cebolla y sal, el último, remedio es el “alkalde bola” o álcali volátil.

Procedimiento muy frecuente es el de introducir en el recto del animal la mano, para romper dentro un huevo de gallina que se lleva, en ella

El “q’eCo” da al ganado cuando duerme en las casas o “pukutu” de los “maCu”. El síntoma es el enflaquecimiento que conduce irremisiblemente a la muerte.

Puede curarse a tiempo con “éter biter pertolas”, “soqa sakaro”, alquitrán, “piya kuya”, chachacomo (semillas de esa planta), ajos, orines podridos y “qheCinCa” (ollín), todo machacado y junto en un bebedizo.

En última instancia, es preciso escuchar la voz y el consejo del “altomisayoq”.

Y, finalmente, otra de las enfermedades de las vacas es la “itha” (piojera), que da por efecto de la lluvia menuda que cae mientras hay sol.

La medicina usada en este caso es el “Cakanwáy”, machacado, con orines podridos y “qheCinCa”, con que se baña al animal: y “k’isi iCu” (una paja de la loma), con que se le sahuma.

Las ovejas padecen de semejantes dolencias a las de la vaca, aunque hay algunas más de las que no padece ésta,

“Nawsay” (cegar), por efecto del polvo que se levanta cuando se escarban las papas, enfermedad que se cura lavando el ojo con agua fría y espolvoreando “Cuwi” y azúcar imperial (azúcar de remolacha) a lo que se agrega raspadura de uñas humanas. De vez en vez se sustituye esta medicina con las gotas de limón.

Todos los animales restantes sufren de enfermedades semejantes a las de la vaca, salvo el perro que con frecuencia padece de locura (“lokayakuy”). En este caso se le suministra aceite de almendras (de botica) con huevo batido, a lo que se agrega “kuwajo” (cuajo) y suero de leche.

Los vientos que atacan al hombre son también adversos a los animales. Hay “altomisayoq” especialistas en la cura de éstos. Es el caso de Per’do (Pedro) Qespe de la comunidad de Qhewar’ (Alturas de Waraypata, Quispicanchi. Cuzco), a cuya casa van interesados de lugares muy lejanos, y entre éstos gentes de Sallaq. Uno de los tipos de curación de Qespe puede dar idea clara de su sistema. (26)

Los instrumentos musicales usados por los varones de la comunidad de Sallaq, son reducidos. Las mujeres jóvenes tocan pífano o rondín. Entre los aerófonos se hallan pitos (flautas atravesadas) y “qhena” o quenás (flautas verticales, los primeros sólo tocados en fiestas y los otros, más bien llevados por los hombres jóvenes en sus andanzas.

Instrumento ajeno a fiestas, y más bien vinculado con el trabajo agrícola es la “antara”, sirin-ga de cuatro cañas, de las cuales sólo se tocan tres, las mayores, siendo la cuarta tabú. Allí ponen los cigarrillos que les regalan. Es el “kañari” el que lo sopla por los caminos por los cuales pasa desde su morada hasta el lugar en el que se debe proceder al corte de la cebada; tras él, y conforme va avanzando, la columna de trabajadores va prolongándose.

El “enoylo postillo” o “enero postillo” también lo toca el día de San Juan, a las horas de las visitas de las que hablaremos después.

Entre los instrumentos membranófonos, el tambor o “kaja”, que acompaña al pito y el bombo, que hace trío con los anteriores, son los más conocidos.

Instrumentos idiófonos son la “r’ingola” o “Cinisko” (triángulo), y rara vez los cascabeles.

Más raros son los cardófonos. Si alguna vez se encuentra un chillador (guitarrilla), un cha-rango (guitarrita más pequeña que el chillador, y con afinación distinta de él), o una bandolina (mandolina), es que se tiene el instrumento por curiosidad, y casi siempre arruinado, pues que nadie sabe tocarlo.

El baile, ejecutado sólo en fiestas, requiere que los actores estén ebrios. La severidad dentro de la cual se desenvuelve la vida no permitiría tal expansión en la persona sana. El “bayno” o “wayuo”, alguna que otra vez matizado de alguna mirinera, son las piezas comunes. La “qftasrwa”i se ejecuta en ronda, con mayor profusión.

El canto, al par que el baile, requiere la embriaguez, salvo el caso de los pastores de ovejas que cantan sanos.

De enero a marzo de 1951, escuchamos cantos sólo una vez, el día del Carnaval, en que danzan los sargentos con mujeres de la comunidad. Los versos dichos en quechua, y realmente incomprensibles por el modo de pronunciar las palabras, dejan, alguna que otra vez, un resquicio de comprensión:

Yanqan mamáy kaCawán	En vano me envía mi madre,
Yanqan taytáy kaCawán	En vano me envía mi padre
Waqra masiywan tupanáy	Para encontrarme con cornudos como yo
Waqra masiywan tinkunáy paq	Para aparearme con cornudos como yo
Allpaq sonqonpin	Te he de esperar en el corazón de la tierra
“R’atulla” hiw kutimunki	Pero pronto “hiw” deberás volver
Allpaq sonqonpin suyasáy ki	Te he de esperar en el seno de la tierra

Las danzas más conocidas, y parece que las únicas son la de los Sargentos que se ejecuta en Carnaval. Intervienen sólo varones vestidos y adornados con montera redonda a la que se le ha cosido espadañas de “niwa pillo” y “C’ullu” o gorro nuevo, primoroso, camisa de tocuyo blanco o a rayas, “Ciliko” o chaleco de bayetón rojo con dos bolsillos, “apor’Ca” o hilito de seguridad y con cuello muy alto y tieso en la nuca, chaqueta con largo y partido faldón, hecha de bayetón de color intenso (verde o azul), adornos de botones y cintas (“serhilla”) en el pecho; la chaqueta recibe en los hombros, mediante una amarradura, telas rectangulares de una vara y media a cada lado y unos 83 centímetros de ancho, que cuando se desplazan velozmente se levantan a manera de alas blancas. También tienen paños blancos en el pecho, y en la cintura, hacia adelante, bellísimas “Cuspa” nuevas suspendidas al “Cumpi”. Llevan dos quenás cada uno, y las van reemplazando una tras otra tocando la melodía de la danza en instrumentos de registro absolutamente desigual, que por ser ejecutadas por más de 10 personas a la vez, no deja apreciarse sino como bulla.

La coreografía es simple. Para bailar, se ponen unos al costado de otros, en fila, y pasan por una y otra vez por el lado de las mujeres que, sin vestidos especiales, son extraídas de los lugares donde se hallan sentadas. Al desplazarse lo hacen en columna, detrás del “kapitan” (capitán), tocando siempre las quenás o prefiriendo gritos: “Waw !”. Cuando dejan de tocar, se desplazan zigzagueando a carreras, al son de un tambor que toca alguno del grupo, y generalmente fuera de él. En los descansos, se pegan los pies con ortiga (“kisa”), varones y mujeres, hasta sangrarse.

La pantomima de los “Nenro” (o “Nenra tusuy”: baile de negras), se acostumbra en algunas celebraciones, pero especialmente en la del 3 de mayo, día de la Santísima Cruz.

Dos varones se visten, respectivamente, de varón y mujer negros. Aquél lleva kepis y capota de soldado, camisa, chaleco, pantalones kaki ‘verde bronce, zapatos y bastón o foete; ésta, pollera roja, saco o chaqueta verde, un enjalme de color vivo en la espalda y sombrero de paño.

La negra va halando un caballejo adornado con banderitas, telas, de color y coñetes amarrados en una armazón de varillas, en forma de V invertida.

Los dos danzarines tienen la cara pintada. El caballo lleva, a veces, un esquilón o cencerro en el cuello. Van representando el viaje dramático de un soldado negro, acompañado de su mujer negra, entre golpes e improperios que hacen reír a quienes presencian.

La danza de los “maCu” (“maCu tusuy”: baile de los viejos o gentiles), tiene mucho que hacer con la creencia varias veces referida de los viejos precesores del hombre en la tierra.

Los danzarines van vestidos con montera de “q’oya”, camisa blanca, chaleco rojo, pantalones blancos hasta el tobillo, gran, capa de cordellate o jerga, negra; “waq’ollo” (máscara tejida que cubre toda la cabeza y tiene agujeros para los ojos y boca) y gran bastón de palo. En la parte izquierda del pecho llevan una cruz, al igual que en la frente, bordada en el “waq’ollo”.

Sin embargo de llamarse “maCu tusuy”, no es en verdad sino una pantomima matizada de algunos movimientos de baile, posiblemente porque van acompañados de dos pitos, un bombo y una caja.



En todos los casos de danzas, no siempre los actores son dueños de las ropas, sino que las alquilan. En tal caso, para evitar el mal que puede hacer el espíritu de quienes, en tiempos pasados, bailaron con las mismas prendas y son muertos, se procede a azotarlas con ortiga y asperjarlas con aguardiente (“t’inkay”: asperjar).

Los danzarines actúan pagados y atendidos con comida y bebida.

Un negro gana, al igual que un “maCu” “hoq sol warko oq r’alnin: un sol—ochenta centavos—un real: 1.90 soles. cada pito gana 5 soles; el tambor o caja, también 5 soles y el bombo, 4.50 soles.

Algunas danzas que ejecutan los de Sallaq: “C’unCo” (chuncho, salvaje), “ukuku” (oso), etc. están destinados para lugares lejanos: Señor de “AqCa” o Aqcha, Paruro, donde van por devoción, de ahí que ciertos disfraces no usados se hallen entre los objetos de la casa.

Los juguetes de los niños consisten en reproducciones en miniaturas de los objetos usados por los mayores, (ollas, cántaros, herramientas agrícolas, etc.) con los que imitan a éstos.

Manera corriente de juego es también la lucha personal a merced de la que los niños, insoltables. Ruedan como marlos a lo largo de las laderas y pastizales.

La literatura oral, representada por la charla, el frecuente empleo de sentencias, refranes o “konsejal” (consejas), apodos, insultos, comparaciones de toda índole, tienen su máxima expresión en los velorios de muertos y en el “pusaq C’isin” (ocho noches) ceremonia que se lleva a cabo al octavo día del fallecimiento de una persona. En tal oportunidad, el “mastro” (maestro), rezador, profesional, formula adivinanzas y narra cuentos, algunos de los cuales, los más típicos y sabidos por la colectividad, incluimos luego de haber hecho una breve reseña de apodos.

APODOS

Miguel Qespe: “Q’eCo” (dolor de cintura, porque padeció de dolores de cintura.

Mariano Qespe: “MiCi” (gato), por la forma de sus ojos.

Evaristo Qespe: “P’alqa” (bifurcado), por su modo de caminar.

Encarno Qespe: “Yusi” (serio), porque camina sin reírse, es muy serio.

Manuko Qespe: “Balensuela” (?), porque camina rápido y se ríe mucho.

Luis Qespe: “K’asi - kisi kanCa-kimiCu - Cor’illo” (?), porque pelea muy bien.

Alipio Wamán: “Sonso” (zonzoso, bobo), por ser muy taimado.

Rafael Qespe: “K’asu” (?), por su gran flacura.

Gregorio Wamán: “hanC’i wiksa (barriga de bagazo de la chicha), porque le gusta beber el “hanC’i”, o chuparlo, como acostumbran especialmente los muchachos.

Félix Turpo: “Hak’akliu” (pito, animal), por su voz muy aguda y semejante al grito de esa ave.

Diego Wamán: “Huk’uCa” (ratón), porque Digo o Diego se le llama a ese animalito.
 Ciprián Anqalli: “Qoro” (?), porque tuvo un hijo en su hermana (prima hermana).
 Simeón Turpo: “Misti” (mestizo), porque viste con ropa de mestizos, (le regalan).
 Juan de Dios Turpo: “K’uhmu” (?) y “Sargento” por liso (malcriado, atrevido).
 Miguel Turpo: “Kapitan” o “Sargento” (id.), porque usa poncho muy largo y su idiotez y bocio, causan hilaridad. Isaac Qespe: “Takaño” (id.), por su tacañería.
 Jerónimo Wamán: “Doktor” (doctor), porque es muy alto.
 Esteban Wamán: “llaqta” (pueblo), porque camina “inkaCa” (muy serio).
 Sebastián Anqalli: “MaCu tiyo” (tío viejo), porque dice ser tío de todos.
 Tomás Turpo: “C’unCul Caki” (pie de tripa), porque tiene várice manifiesta en la pierna.
 Remigio Wamán: “P’arato” (?) porque sus huellas son muy grandes y anchas y se lo reconoce donde pisa.
 Alejo Anqalli: “Yana k’usillu” o “yana nenro” (mono negro o negro negro), por su color.
 Romualdo Anqalli: “Solaru” (soldado), porque fue al ejército y estuvo en él.
 Angelino Qorimanya: “KhuCi suwa” (ladrón de chanchos), porque alguna vez dijeron que había robado uno; también “Qorimanka” (olla de oro), por la similitud de su apellido con tales palabras.
 Remigio Angalli: “Loko” (loco), porque se aloca cuando se emborracha.
 Nicolás Turpo: “Kabo” (cabo), porque dice haber estado en el ejército, donde nunca estuvo.
 Carmen Qespe: “Telele” (?), por su voccecita de niño.
 Simeón Anqalli: “Wanlla-Runa inles” (largo, hombre o indio inglés), por su gran estatura.
 Esteban Qespe: “Cuspa akatiri” (?), porque camina muy rápido: “q’eten-q’eten”.
 Agustín Anqajui: “Rogro” (ronco, roto), por la grosura de su voz.
 Julián Anqalli: “Leqle qhoñasapa” (mocososo), porque no se limpia debidamente la nariz.
 Honorato Qespe: “Unuku CasaCa” (?), por la largura de sus pantalones, que, corrientemente, deben llegar apenas a las rodillas.
 Fausto López: “Yana turu” (toro negro), por su fortaleza y su color: y también “aka tawqa” (montón de excremento excremento humano).
 Fermín Qespe: “Khipu” (atado, lio), porque, en su calidad de mandón, no trabaja como todos sino que, desde su asiento a la vera de la chacra vigila el trabajo de los demás.

CUENTOS

“HUK’UCAMANTA” (del ratón).

El ratón robaba frutillas de la huerta. El hortelano lo arreaba con honda. El hortelano no podía alejar al ratón y resolvió hacer un hombre de chancaca. El ratón entró y le dijo al muñeco que se hallaba echado en el suelo: levántate, levántate, no te has de levantar? Como no se levantara, le pegó con la mano derecha que se quedó colada (“k’askarusqa”), luego con la, izquierda, en la que decía tener más fuerza, pero que también se coló; con el pie derecho, con el izquierdo, que se colaron igualmente. En ese momento llegó el zorro a quien le dijo: Hermano, estoy así, has que este hombre me suelte, te pagaré. Cuando el zorro lo soltó, fue a casa del hortelano de donde, en

pago, se trajo en la punta de sus uñas un poco de mazamorra. Que fué nuevamente y trajo otra porción de mazamorra en la punta de la lengua. El zorro dijo al probar lo dulce de la comida: De dónde has traído?, llévame, hazme conocer el lugar. El ratón lo llevó y le enseñó la olla. El zorro, por comérselo todo, se metió de cabeza a la olla. La olla se le quedó en la cabeza. Como no pudiera sacarse el recipiente, pidió que el ratón le alcanzara un palo. El ratón le alcanzó una paja. Nuevamente pidió que lo llevara donde había una piedra. El ratón lo llevó junto a la cabeza del “taytaku” (viejo) que dormía con su mujer. El zorro rompió la olla en la cabeza del viejo. El viejo creyó que quien le pegaba era el amante de la vieja y la pegó. El ratón y el zorro escaparon. El zorro estaba furioso por la pasada. Cuando encontró al ratón, éste “tusasqa” (apuntalaba) un cerro. El zorro amenazó comerse a Digo, pero éste le dijo que esa montaña caería y los aplastaría a los “dos, al zorro con el ratón en la panza. El zorro se convenció y ayudó a tuser el cerro. Que dejándolo tusando se escapó el ratón. El zorro se dio cuenta del engaño y fué en persecución de Digo. Lo encontró ahuecando la tierra para ocultarse y librarse de la lluvia de fuego (“Nina para”) que aseguraba llegaría. El zorro quiso comerse al ratón, pero como la lluvia de fuego lo iba a quemar con el ratón en la panza, le ayudó a hacer el hueco a condición de que se lo enterrara primero. Zorro y ratón abrieron el hueco. El zorro entró y se hizo tapar con tierra. El ratón le puso, sin que el zorro se apercibiera, gran cantidad de “roqe” y “k’utu”, encima. Allí, encerrado, estuvo tres días. Los espinos le hincaron y pensó que era el fuego que llovía del cielo. Cuando sintió mucha hambre salió con ayuda de “MalikaCa” (“alqamari”: un ave). Buscó nuevamente al ratón. Lo encontró haciendo una “C’uklla” (choza) de “kharu” (charamuscas). Le amenazó comer al ratón quien pidió que así le hiciera después de pasar el cargo para el que se hallaba comprometido y en el que zorro tocaría “lari” (clarín). El zorro convencido, entró en la choza. El ratón cerró la puerta y le prendió fuego. Por eso el zorro tiene la espalda dorada (“paru”).

“MASTROMANTA” (del maestro o ladrón).

Había un hombre con tres hijos. Sus hijos no hacían otra cosa que jugar y jugar. Cierta día resolvió arrojarlos de la casa, les hizo “qoqaw”, hizo “kaCarpari” (fiesta de despedida) y los arrojó.

Los tres hermanos caminaron juntos, por el mismo camino, hasta que éste se dividió en tres. Por cada uno de ellos partió uno señalando el tiempo de un mes para reunirse en el mismo lugar. El primero se hizo sastre, el otro zapatero y el último se fué por la loma. Allí se encontró con un caballero (“weraqoCa”) quien le avisó que uno de sus hermanos era sastre y el otro zapatero. El señor preguntó al menor, qué quería ser. Este contestó: —”Kunparayakuyllatan, Cutarayakuyllatan munani, señor” “(más o menos: estar solamente tendido, estar solamente tirado, eso es lo que quiero, señor).

El señor le dijo: “Ves ese “puku-puku” (ave) ? anda allá y quítale los huevos que empolla sin hacerte notar. (El “puku-puku” pone huevos en lugares descubiertos, sobre la roca, sin ninguna protección).

El Muchacho sacó los huevos y le llevó al caballero quien, sorprendido por la pericia, le ordenó que devolviera también sin hacerse notar por la avocita. Y que así fué.



Para convencerse aun más le ordenó sacar los huevos de un “leqe. Co”, (que también pone huevos sin nido). El muchacho fué, sacó, mostró y devolvió los huevos. Entonces el caballero le dijo: Ahora vete ya, tú has de ser maestro: avisa a las autoridades de que tú eres maestro.

Cumplido el plazo volvieron al lugar de la cita los tres hermanos. Los mayores estaban bien vestidos, mientras que el menor tenía los mismos andrajos.

El mayor dijo ser sastre, el mediano, zapatero, y cuando le preguntaron qué era, al menor, éste dijo: soy maestro.

También en el pueblo les preguntaron el oficio que tenían; el padre, primero, y luego el Juez. La respuesta siempre era la misma: yo soy sastre; yo zapatero; y yo, “maestro”; y era siempre la misma aun en el caso de repetírsele la pregunta: “mastro” pues, “mastro”.

Idos a saludar a las autoridades, éstas como premio, regalaron sus zapatos al zapatero y sus ropas al sastre; en cuanto al maestro, el Juez ordenó se quedara

Ya a solas le dijo: si tú eres maestro, eres ladrón; y si eres ladrón tienes que sacarme esta noche las sábanas que tengo debajo de la almohada.

Ya muy de noche, el maestro fué a la calle y mató a un zoncito (un pobre idiota) que caminaba, se consiguió una “tanka” (palo en forma de Y) y con su ayuda paró al zonzo en medio del patio del juez quien al oír el ruido y ver la sombra en el patio, disparó sobre ella. Había matado al ladrón, pero se equivocó.

El juez, enterado del grave error cometido se puso al zonzo en las espaldas y fué a botarlo lejos.

El maestro que se hallaba oculto, al ver al juez que se iba con el zonzo a cuestras, sé introdujo a las habitaciones que estaban oscuras. Imitó la voz del dueño de casa y dijo: Que se muera todavía para cargarlo, prefiero todavía calentarme!, y diciendo penetró en su cama, donde dormía la mujer con quien se ayuntó. Luego, sacó la sábana, dijo que botaría al muerto y se fué.

Al día siguiente, muy temprano, golpeó la puerta del juez quien al verlo se espantó, lo pensó recusitado; se sobrepuso a la sorpresa y le dijo: está bien, pero te aseguro que no puedes traerme cargado al cantor de la iglesia del pueblo; si que puedo, dijo el maestro.

Pero el juez le había anunciado al cantor quien esperaba al ladrón con todas sus armas preparadas.

A la hora del canto de los gallos, el cantor se sintió deslumbrado por la presencia de un personaje vestido de oro y plata, casi como un cura, quien, con voz solemne le anuncio: Tú sabes la palabra de Dios, por eso te has de salvar de que el ladrón te cargue. Yo soy Dios y quiero llevarte al cielo en mis espaldas, reza! El pobre cantor le besó las manos y los pies y luego se metió en un saco para que Dios lo cargara al cielo.

Ya al amanecer, entró en casa del juez delante de quien echó el contenido del saco. Había cumplido el encargo. Las recriminaciones y puntapiés al cantor fueron muchos.



El juez no pudo más y le dijo: si ahora me traes todos los kepis del ejército te he de hacer vestir, te he de criar. Está bien, aseguró el maestro y se fué.

Todos los soldados, anoticiados por el juez estaban alertas. Llegó sólo un arriero que acampó al lado de la tropa. Llevaba aguardiente muy rico. Los soldados se morían de aburrimiento, de sed, de hambre en todos los lugares en los que habían sido emplazados en espera del ladrón para matarlo.

El arriero sacó aguardiente, lo calentó en el fuego y vendió a “tustutustun” la botella (a 40 centavos y cuarenta centavos). Los soldados, y todos sus jefes aprovecharon de la baratura, bebieron, se emborracharon, y se pusieron a bailar, quedando, al fin, tendidos de cansancio y embriaguez. El arriero recogió los kepis en una toldera y los llevó al juez quien lo arrojó y le dijo que si nuevamente lo hallaba en el pueblo sería muerto de inmediato.

El maestro abandonó su tierra y se puso a caminar. De pronto encontró un hermoso toro. Quiso degollarlo y comer las tiernas carnes. Cuando estaba ya ejecutando su proyecto, el toro se lo tragó, lo salvó: era un condenado.

“SEÑOR KURAMANTA” (del Señor Cura).

El cura se metió con la mujer del panadero. El marido, al recibir la noticia de boca de su propia mujer, le dijo: Dile al cura que venga esta noche a dormir contigo, trayendo sus mejores ropas, sus copones y cálices; yo he de hacer ademán de ir lejos con vendeja de panes; cuando toque la puerta debe ocultarse en el horno.

Que así fué.

A la media noche, el panadero tocó la puerta. El cura, totalmente desnudo, (“mamawaCay”: como recién parido) se metió en el horno. El marido venía muy contento. Había vendido todos los panes y creía urgente fabricar más. Con “tanka” de hierro metió gran cantidad de “kharu” y encendió el horno. El cura, medio quemado, salió a carreras rumbo a la calle.

Al día siguiente, el panadero fué a la casa cural a pedirle que el párroco exorcizara su horno, de donde en la noche anterior había escapado una alma, un condenado.

El cura le dijo: no puedo ir; no hijo, estoy enfermo; iré cuando sane.

La mujer y el panadero quedaron con todas las ropas y cálices del cura; hasta con sus relojes. Pero si estaban enseñados!

“KONDENARUMANTA” (del condenado).

Un cholo (indio joven) llegó a casa de una “mamaku” (vieja) de la loma. Le dijo: “qatayniyki kasaq” (quiero ser tu yerno).

El cholo convivió con la hija de la vieja. Como no tuvieron víveres, fué a casa de sus padres halando una llama. Mientras ahuecaba la pared para robar, su propio padre lo mató.



A la semana llegó a la casa de la chola. Llevaba buen ají y chicha. Lo acompañaba el alma de la llama que habían degollado en su casa al realizarse la ceremonia del “pusaq C’isin” del muchacho.

La chola comió y bebió. También probó la viejecita. Para dormir pidió que la cama se tendiera en el patio, pues que dentro de la casa la asfixiaba, el calor.

A la media noche salió la viejecita a orinar, hallando que al lado de su hija dormía un sujeto vestido con hábito y cucurucho. Llamadas de fuego se desprendían de su beca.

Asustada la viejecita, con una especie de fuego que le prendió en sus cabellos por el terror, regresó a sus habitaciones donde, al rededor de su casa se puso huesitos de oveja y perro (El condenado tiene miedo a ellos).

Al amanecer, el condenado seguía siendo el mismo cholo de siempre.

La vieja lo mandó por agua para cocinar, y aprovechando de su ausencia le dijo a la muchacha; Vete, ese no es un hombre, es un condenado. Lleva un “yawri” (aguja de arriero, gran aguja), una aguja, un peine, un espejo y jabón (“ajwa”; aguja; “ñaqCa”: peine).

Fué así.

El cholo, de regreso, preguntó por la muchacha. La vieja le aseguró que había ido a “Willka Mayo” (Vilcanota, río) a lavar.

El condenado botó el cántaro y corrió como el viento tras la muchacha que también corría.

Le iba llamando por su nombre. Cada vez que le iba a alcanzar, la chola botaba uno de los objetos que la viejecita le había aconsejado llevara. El “yawri” se volvía monte espinoso, lo mismo que el peine; la aguja se torno un espinal inmenso; el espejo se convirtió en una gigantesca roca resbaladiza y el jabón “Willkamayo”, atajando así al condenado que seguía gritando; “MalikaCáy. ..”) (Mi “MalikaCa”).

El cholo volvió a casa de la vieja llevando una guitarra de “mula qarmin” (omópato de muía). Se situó en la puerta. Todas las noches tocó su guitarra cantando: Tú has dicho que mi chola vaya al pueblo.

La vieja no podía ni dormir. Estaba toda legañososa por la interminable vigilia.

Un arriero llegó a casa de la viejita y se alojó. Esta le avisó su desgracia. El arriero y otros dos más esperaron al condenado. A la media noche se presentó y comenzó el baile de la vieja.

Los arrieros pegaron al condenado hasta terminar las reatas en toda la noche. Cuando ya el sol asomaba, el cuerpo se transformó en una paloma blanca que se fué volando al cielo: era que se había salvado.

Los cuentos, son narrados siempre en quechua. Hemos preferido dar la versión más o menos castellana, conservando el espíritu.

ADIVINANZAS

Dijimos que en oportunidad de velorios de muertos menudean las adivinanzas. Las más comunes, y no todas las registradas, son las siguientes:

“imasmari, imasmari; Imataq: Watallanpi Larin tokaq HAWAQOLLAY	Qué será, qué será; Qué es: Solo una vez al año Toca el clarín. GIGANTON, (planta)
Qolqe botija, Qori botija RUNTU	Botija de plata, Botija de oro. HUEVO.
Qenpo pata kinraypi Kiso Curarayashian KIRUNCIS	Al extremo de “Qenpo pata” Está puesto un queso. NUESTROS DIENTES
Talba qeperusqakama Runakuna kashiar RIRONCIS	Todos con cargas de tabla Hay unos hombres NUESTROS DEDOS.
Mana inteq rikusqan Buja señora QOWE	Que no fué vista por el sol Bruja (?) señora. COBAYO.
Muyuspalla Wiksayakuq PUSHKA	Sólo dando vueltas Se empreña. HUSO.
Kor’iente, kor’iente C’ukllaCa Mana para pasanaCa LLUTHU	Corriente (bien hecha) Chocita Que no pasa la lluvia. PERDIZ.
Era patapi Wera khuCi kunpanayashian MARAN y TUNAW	Sobre la era Está echado un chanco gordo. BATAN Y MANGO.
Qhataman Cayaspa Mana p’akikunCu Unuman Cayaspa P’ akikun PÁPEL	Llegando a la peña No se rompe Llegando al agua Se rompe. PAPEL.
Hoq mamakuCa k’uCuCapi tiyashian HanpiCakunawan Laqarusqa	Una viejecita Está sentada en un rincón (dim.) Con medicinas (dim.) Recubierta.

THANAKU	Id. (ropa de cama)
Hoq panpapi	En una pampa
Konpites hank'a	Tostado de confites
HiC'arayashian QOYLLOR	Está vertido. ESTRELLA.
Sor'tijillay bonbón RUNTU	Mi sortijilla, bombón. HUEVO
Rawrillay piwh	Mi "yawri" "piwh" (piuj.).
Ahwallaw piwh Callwa	Mi aguja "piwh" (piuj.). PEZ.
Tawa takarpo (Caki)	Cuatro vástagos (patas)
iskay manCali (waqra)	Dos asustadores (astas)
iskay pinCili (ñawijj)	Dos alumbradores (ojos)
Hoq aysali (Cupan)	Un halador
WAKA	VACA.
Hoq orqo puntanmanta	De la punta dé un cerro
Hoq asno waqayamun	Un burro está gritando
KANPANA	CAMPANA.
Maman t'arasiki	La madre, de posaderas duras
Wawan CanCar'inkita	La hija, correteadora.
MUSK'AWAN QOLLOTA	MORTERO Y MANGUITO.
Hoq warmi lokayakun	Una mujer se enloquece
Hoq runataq phawayun	Y un hombre le corre
MANKAWAN WISLLA	LA OLLA CON EL CUCHARON
Hoq niñuCa	Un niño
Cumpillirukusqa	Fajado
BibuCallata	Con mucha viveza
PhawakaCashian	Está correteando
Q'ello r'opaCayoq	Con vestidito amarillo
PICANA	ESCOBA, (de "q'ova")
Q'epeyoq, tiyan	Con carga se sienta
Mana q'epeyoq hatarin	Sin carga se levanta
Mici.	GATO (se refiere al lomo).
Ñanpa uranpi	Debajo del camino
Ñanpa hawanpi	Encima del camino
Llamaq uman kusaw	Cabeza cocida de llama
WihCu-wihCu kashian	Está tirada
PUREQPA WAYKUKUSQAN.	FOGON DE CAMINANTE.
Ñanpa uranpi	Debajo del camino
Ñanpa hawanpi	Encima del camino

Hoq yuraq C'aku
Thallashian
ROQ'A
Ñankunapi kan
Hanq'ara p'akti-p'aktiCa
KAWALLOQ YUPIN
Qaqa sikimanta
Sisi lloqsimushian
INLISIA
SeñoraCakuna purishian
Wasita haykuntaq,
Lloqsintaq
Haykuntaq
Lloqsintaq QOWE.
Sikillaymanta
Tanqaríway
Maykamapas
Rillasaqmi TIJERAS
Hoq wayqomanta
Bandirilla
Waqtayukushian
QALLUNCIS
Par'tin t'antaCa
Curarayashian
panpapi KILLA.
WiraqoCa
Yuraq sera pañuyluwan
Kunkan buhandarusqa
Hiwh. . .! tirayushian
KUNDUR'.
Moqo patapi
Hoq p'asña
Waqaw...!, waqaw. . .!, nishian
HAK'AKLLU
TaytakuCa tiyashian
K'uCuCapi
Yuraq umaCayuy

Un perro blanco
Está echado
ROQ'A (planta, cactus).
Hay en los caminos
Mate volteado, volteadito
HUELLA DEL CABALLO.
De debajo de un cerro
Están saliendo hormigas
IGLESIA.
Unas señoritas están caminando
Están entrando a la casa
Y también saliendo
Entran y salen
COBAYO (cuy).
Sólo de mis posaderas
Empújame
Hasta donde sea
He de ir nomás. TIJERAS.
De una quebrada
Una banderilla
Está flameando
NUESTRA LENGUA.
Medio pancito
Está puesto
En el suelo. LUNA.
Un caballero
Con un pañuelo blanco de seda
De bufanda al cuello
“Hiwh. . .!” está corriendo
CONDOR (ave).
Encima de un morro
Una chola (moza)
“Waqaw. . .!, Waqaw. . .! está
(diciendo PITO (ave)
En un rinconcito
Un viejecito está sentado
Con su cabecita blanca

Thanta punCuCayuq QARA	Con su ponchito viejo. CUERO.
Yana kawallo	Un caballo negro
Sillarayashian	Está ensillado
WASI (q'osñeq atisqan).	CASA (enhollinada).
ICu iCupi	Entre la paja
P'aqla qara	Cuero sin lana
Masarayashian	Está extendido
NINRINCIS.	NUESTRAS OREJAS.
Q'ello q'araCa	Un perrito amarillo
Kaniyukushian	Está ladrando
TULLU RUK'I.	HUESO DE TEJER: "ruk i".
Wayqunta	Por la quebrada
Tirayushian	Va corriendo
Mana imata manCakuspa MAYU.	Sin tener miedo a nada. RIO.
Aitunta purin ANKA.	Camina por lo alto. AGUILA

(Nota:—Toda adivinanza comienza con: "imasmari-imasmari; "ima-taq". Qué será, qué será; qué es).

La máxima expresión plástica de Sallaq se halla en los tejidos. Varias prendas: "Cunpi", "Cullu", "Iliklla" presentan decoraciones de excepcional valor, que debieran ser materia de un estudio especial.

Muestras valiosas de pintura han podido ser hallados en casas particulares y en la capillita del Calvario, en la que, decorando los muros, se nota una representación muy estilizada de la danza de los "C'unCo" y de la de los "Ninro", con greda roja en fondo blanco.

Teóricamente, los de Sallaq se hallan sometidos a la autoridad religiosa del Párroco de Urcos. Allí asisten, alguna que otra vez a oír misa. También se hallan sometidos a las autoridades políticas municipales y policiales de la Capital do la Provincia. Mas, hay ciertas autoridades tradicionales que dan fisonomía peculiar a la comunidad en los diversos instantes de su laboriosa vida.

Autoridades que vinculan a los siervos con el patrón son el Mayordomo y el Mandón. El primero es un indio muy aculturado, casi siempre procedente de otro lugar. Vigila el trabajo, las sementeras, los animales que no están entregados a pastores especiales, y supervigila a estos. Tiene campos de maíz, papas y otros productos, los mismos que son cultivados por miembros de la comunidad y él en persona. El Mandón es un indio racional (forma corriente, en el Centro y Sur del Perú, de llamar a los indios identificados con los intereses de los mestizos), que

conservando la lengua, la indumentaria y los patrones generales de vida de los miembros de la comunidad, se encarga de vigilar las labores agrícolas. Tiene campos de maíz, papas, trigo, cebada y otros productos que cultivan los hombres de Sallaq en faenas que se pagan con chicha, coca, aguardiente y comida. Parte de los productos obtenidos por el Mandón, así como también parte de los obtenidos por la hacienda, se destinan para consumirse en las escasas fiestas del año. Todos los de la comunidad, por ejemplo, van a casa del Mandón el martes de Carnaval y comen y beben a costa de éste. Algunos funcionarios tradicionales (“qollana”, “kapitan”) llevan también botellas de aguardiente.

Las fiestas de Sallaq son pocas:

Santa Cruz (3 de mayo), la mayor de las fiestas. Los miembros de la comunidad se congregan en el Calvario, lugar en el cual hay tres cruces bajo el mismo techo. La capilla solitaria, poblada de aves salvajes, se torna, desde la noche del 2 de mayo, en un centro de concentración humana, de bullicio y alegría. En esa noche se hace la víspera y velación, El Alférez, persona del Cargo en la celebración, pasa la noche junto a la cruz. Todos sus acompañantes, que beben chicha y licor copiosamente, fuman cigarrillos y mastican coca, charlan de sus problemas diarios y dicen sus opiniones acerca de quién debe hacer el Cargo en el año siguiente, mientras de rato en rato salen las parejas para bailar al son de una música de “wayno”, tocada por dos pitos, una caja y un bombo, o de un violín con acompañamiento de arpa.

Al día siguiente es la misa en Urcos. Allí marchan las cruces en hombros de los creyentes, para regresar después de terminada, a la cabeza de una larga columna de varones y mujeres, deteniéndose de rato en rato para presidir las libaciones que mitigan la sed que se debe a la empinada ascensión. Esas gentes sencillas, tan ingenuamente devotas, dejan atrás los días de trabajo y los muchas que les esperan, y vestidos de fiesta, llenos de colorines, se dirigen nuevamente al Calvario, donde el día transcurre en una interminable sucesión de conversaciones que se hacen más sonoras, y no pocas veces mas agresivas conforme va transcurriendo el día, hasta convertirse en un sordo rumor confundido con el tronar de los cohetes, el zapateo de los que bailan, el canto de los más alegres, la música, las risas, las protestas de amistad; al final, los más duermen tirados cuan largos son.

La fiesta tan esperada, tan nombrada y preparada en el curso de varios meses termina suavemente, junto con la tarde.

Ei Alférez que, como hemos dicho, es la principal persona del Cargo, recibe la obligación el 3 de mayo y tiene deberes concretos que cumplir; dar chicha, aguardiente y cigarrillos en la noche de la velación; invitar el almuerzo clásico del día “r’igo phata” (trigo reventado) con papas y dos pedazos de carne, un segundo hecho de patas de vaca (que las secan y guardan para ese día) con chuno cocido; pan con “q’aspa” (carne asada al rescoldo) y “roqoto” (ají de ese nombre); también es deber el pagar el precio de la misa, y en el “KaCarpari” o despedida, dar siempre trago y poner en el cuello de los músicos, danzarines y tocadores de arpa y violín, que son llevados de

otra comunidad lejana, el “waiqanCi” (collar) en el que se amarran coles, papas, carne, pan, lisas, ocas, “añu”, cebollas, ollitas y “wislla” diminutas, “k’utu” (tallo de un espino, para soplador de fogón), y alguna que otra vez, alguna fruta.

Hace 15 ó 20 años, el Alférez gastaba unos 200 soles en dinero, fuera de los comestibles que consumían de los cultivados en sus campos. Hoy fuera del dinero necesario, el Alférez gasta gran cantidad de maíz para “wiñapu” y “mote”, 10 cargas de papas, 2 cargas de lisas, a más de un toro y 10 ovejas.

Otro de los Cargos de menor importancia, en la misma fiesta, es el de “Kajaylarin” (caja y clarín), que se encarga de suministrar músicos 2 pitos una caja, un bombo, que componen un conjunto; y un arpa, su violín y “Cinisko” (triángulo), que constituyen el otro. Invita también bebidas, cigarros y coca en la noche de la víspera y comida el día mismo, dando, además, hospedaje a los músicos contratados “walqanCi” y una merienda de despedida, que tiene varios y costosos ingredientes: conejillos, queso, tortillas, “qoCayuyo” (alga), habas, arroz graneado, tostado de maíz, que se entrega a cada músico.

Los músicos, a más del “walqanCi”, la alimentación, la bebida y el Hospedaje reciben una remuneración en dinero. El “Cinesko”, que es un muchacho, recibe un sol” con cincuenta centavos.

Los que hacen Cargo de Caja y Clarín son dos personas, varones, que gastan menos que el Alférez. Tres cuartillas de maíz (para la chicha y el “mote”), una carga de papas y otra de lisas son a veces insuficientes para sostener el Cargo.

Mayor en categoría es el Cargo de Albazo, que también hacen dos personas diferentes. Se limita al sostenimiento de algún conjuntó de danzarines con sus correspondientes músicos (“maqu” o “ninra”). Cargo mínimo es el de “Allerevoca”. Que viene a ser una iniciación juvenil en la carrera dignificante y respetable de los Cargos, y que consiste en fletar flores artificiales con las cuales se engalana la capillita y las cruces.

La segunda fiesta, en importancia, es la del Carnaval. Es una fiesta casi juvenil, pues que son los adolescentes y jóvenes —varones y mujeres—, los que participan activamente en el baile. Los mayores se limitan a beber; el lunes es la visita a la hacienda, que se hace a las 6 de la-tarde con un presente de perdices, el martes es la visita al Mandón lugar al que la asistencia es más nutrida, y el miércoles es el recorrido por las cabañas de la loma donde los dueños de casa preparan chicha y “tinpu” con que regalan a sus amigos.

San Juan, el 24 de junio, y “Malqoy”, fecha movable, que coincide con la terminación de la siega de la cebada, son, antes que fiestas, cuyo carácter no abandonan, ceremonias de singular importancia para la comunidad.

En la primera fecha se ponen en práctica ritos propiciatorios de la procreación del ganado y de su mejor conservación y se determina el tiempo en el cual deben realizarse los sembríos; en la segunda, se inicia al niño en el trabajo de los adultos.



Los contornos de la Fiesta de San Juan, pueden resumirse de este modo:

El día del “kalCay” (calcheo o siega del maíz) de la hacienda, a la hora de la primera “hallpa” (11 a m.), el Mandón, que de antemano averigua quiénes pueden desempeñar los Cargos, abraza con expresiones de júbilo, a nueve personas, que de ese modo, y luego por el abrazo de todos los asistentes a la faena son ungidas celebrantes de San Juan:

Alcalde	Alcalde
Albaser	Alguacil
Qaywa regidor	Regidor, final o último
Regidor	Regidor
Gobernador	Gobernador
LLoque Handon	Mandón de la izquierda
Lloqe qollana	“Qollana” de La izquierda
Lloqe qollana	Id.
Enero Postillón	Id.
Kuraka	Id.

Los funcionarios 1º, 2º, 4º, 5º, 6º y 7º regalan a los concurrentes con una botella de aguar-diente cada uno, y los demás con media botella. El día, con ese material, termina con la fuerte embriaguez de todos los asistentes.

Desde esta fecha hasta San Juan, no toca el desempeño de niega la función especial a estos miembros de la comunidad que han sido designados.

La víspera del 24 de junio, al medio día, “Alcalde” y “Albaser”, en sus respectivas casas, se reúnen con los músicos contratados de antemano (2 pitos, una caja y un bombo) y comen y beben con ellos y visitantes.

Luego, al ponerse el sol, reciben en la casa hacienda (casa del patrón), las varas que indican su autoridad. El patrón les llama “inka” y recomienda que vayan a las cabañas en pos de saber cómo están sus habitantes. Así lo hacen. Recorren en el curso de toda la noche las 39 casas de casados y 11 de viudas, no llegando a las 2 de solteros y 11 de convivientes, para no mellar la respetabilidad de la misión que desempeñan.

En cada casa, aun si tienen una sola ovejita, la van velando en la puerta o dentro del corral. La velación consiste en las constantes libaciones, en el asperjear a los animales, el canto, el baile y el encendido de fogatas de “aCapalla” (para que los corderos procreen) y “paqo” (para que tengan mucha lana. En el rescoldo se asan carnes y acompañando su chirriar menudea la charla fácil, el relato picante, la burla sangrienta.

Así como se nota, por el sonido de la “antara” con que los segundones regidores siembran la noche, de que el “Alcalde” y Albaser “ se acercan, un silencio profundo late en la cabaña. Cesan las risas y los cantos y todos buscan los más ocultos y negros rincones. Sólo la luz que se desprende de una velita hace pensar de que no se duerme.

El Regidor se adelanta:

— “Hanpusqayki mamáy, taytáy...! Qollana benditos alabores kondor waniau tapa q’esa, sonbrayllantos, wahCa C’uklla hustisia “périrón watiiyakamushiasunki”.

(Me acerco a tí, madre, padre. “Qollana”, bendito y alabado. Nido de cóndores y halcones, sombra del llanto, pobre cabaña. La vara de justicia viene a preguntar por ti).

Del interior de la casa contestan:

—”Taskiykamtiy Inka Alcalde.

(Entra Inka Alcalde).

El Regidor toma la vela y reza el alabado:

“Qllana Señor! bendito alabaro simancha, sin picaro original natural buenos lebes, buenos sacas cristianos acusara Santísima lorea para simpi amén... “Hinataq kaCun Jesús”.

(Son fragmentos de un rezo católico en castellano, vertidos de nítido especial a la fonética quechua. Termina en quechua: Así sea, Jesús).

La alabanza se hace por 3 veces después de las cuales, las autoridades tomar, asiento en torno a una mesita. Los Regidores piden permiso y tocan sus “antara” para iniciar los saludos: A la Cruz, a la casa, a la mesa, a las mujeres, a los varones.

Los varones viejos se sientan al lado de las autoridades. Se inicia la charla, vienen las comidas (“ayCaqasna” carne asada) y las bebidas (chicha y aguardiente), y luego, la nueva triple alabanza después de la cual, los funcionarios marchan por nuevos caminos, rumbo a otras chozas en las que también se espera y canta.

Las visitas no pocas veces terminan “al medio día del 24 de junio. Entre tanto, al amanecer salen las constelaciones vitales de la comunidad “quto” y “arma”, por sobre el cerro de “Qa-qallaqta”, al NE. La primera forma una agrupación de diminutas estrellitas, entre las cuales se diferencian tres por su mayor brillo. Si estas aparecen en primera línea, al medio o al fin del grupito, están señalando que las papas deben sembrarse, respectivamente, en julio, principios de agosto o fines de dicho mes. La última o “arma”, es una agrupación de estrellas en forma de un arado español, de ahí el nombre. En la punta de la herramienta agrícola aparecen también tres estrellas brillantes de brillo desigual. Si la más cercana a la reja es la que más brilla, el maíz debe sembrarse en julio, si la del medio, en agosto, y si la más alejada, en setiembre. Contrariar esta predicción resulta absurdo.

Al medio día del 24 de junio, todos los dignatarios de la comunidad, con excepción de los visitantes de casas, vigilan el tejido de dos largas y gruesas cuerdas de ramas de “mutuy”, “Chillka” y “tintín”, de 10 brazadas cada una, las mismas que llevadas con música y gran asistencia de público sirven como cable de nudo de guerra para tirar en dos direcciones diferentes, por los representantes de los dos “Ayllu”, que según la tradición, constituyeron a Sallaq, cuando aun no era hacienda: “raiquila ayllu” y “Sallaq ayilu”. Si ganan los primeros, los de arriba, el año será bue-

no, habrá abundancia; si íbá segundos, el hambre sera el regalo de muchos meses. Esta práctica se realiza en la puerta de la hacienda. El otro cable sirve para el mismo fin a realizarse en la casa del “kuraka”, Los resultados de ambas justas se comparten entre el buen trio, el malo y el regular.

La casa del “Kuraka” resulta punto de concentración de la fiesta en el resto del día. Allí, las mujeres de todos los dignatarios conducen fuentes de merienda, a razón de 12 por cada una, o sean 108 fuentes muy abundantes de queso, conejillos asados, “qochayuyo”, tortillas de maíz, arroz graneado y habas verdes, acompañado de 12 mantillas de maíz tostado, un tomín de chicha y una botella de aguardiente también por cada una. Estas comidas y bebidas, con las que todos se regalan hasta el hartazgo y la embriaguez, sostienen la fiesta, suspendida la cual se retiran las gentes a las casas de los diferentes dignatarios amigos a fin de terminarla en el curso de la noche, comiendo y bebiendo.

Si la víspera se llama “bara resibiy” (recepción de la vara), y la del 24. “Sorte pomcay” (Día de la Suerte) o “Caka Cuíay” (Halar la cuerda o puente), el 25 de junio se hace el “KaCarpari”, la despedida. Los músicos reciben su pago, los Regidores aceptan el pago de” un sol por su compañía, se baila, come y bebe, y luego termina con las primeras sombras de la noche.

Los miembros de la comunidad juzgan que el origen muy lejano de los dignatarios nombrados, se halla en la necesidad de recordar a los funcionarios antiguos que iban en pos de las cabanas para saber cómo se vivía y remediar sus dolores, y también a los nuevos (Gobernador, etc.) que representan el régimen nuevo, siempre vinculado con el abuso más bien que con la indulgencia.

Y por fin, la última ceremonia es el “Malqoy” (“malqo”; pichón; la y final significa: hacer de).

En el primer cultivo (“hallmay”) del maíz, en que se remueve el suelo recubriendo las raicitas con tierra, el Mandón, a la hora de la primera “hallpa” designa a 5 dignatarios tradicionales que cumplen función directriz en los trabajos agrícolas de todo el año, en la hacienda. Esos dignatarios son;

Hatun qollana	“Qollana” (dirigente) grande
Cawpi qollana	“Qollana” del medio.
Qaywa qollana	“Qollana” último

Kañari (del “Hatun qollana”; dignatario auxiliar del primero de todos los nombrados).

Kañari (del “Qaywa qollana”; dignatario auxiliar del nombrado “qollana”).

Designado un sábado de la cosecha para la celebración de la ceremonia y fiesta del “Malqoy” se nombra a dos niños como “Malqoq” (el que hace de pichón, entre Tos 5 y 12 años de edad), tomándolo a uno, como padrino, el “Hatun qollana”, y al otro, el “Qaywa qollana”, los mismos que, entre sus relaciones sociales, escogen a quienes deben representarlos, por súplica, (minka) en el momento en que su presencia se haga necesaria en dos lugares y simultáneamente.

Los padrinos, que han preparado los medios para hacer lucido el acto, luego de beber y

comer copiosamente en sus viviendas se encaminan hacia la casa de sus ahijados. Lleva el “kañari” correspondiente un lío que contiene ciertas prendas: dos “liklla” de Castilla (tela de lana con pelusa), debiendo ser una rosada y otra anaranjada; dos cueros íntegros de vicuñas tiernas (“pukuCu”); un sombrero de paño adornado de cintas; una “Cuspa” nueva con coca y 50 centavos en dinero. Por su parte, el “Malqo” consigue un par de sandalias un gorro; un chaleco; camisa blanca; “kalson” (calzón) de cordellate negro y “Cunpi” o faja, todo nuevo.

Al llegar a la casa, el lío se deposita sobre una mesita dispuesta al propósito. El “kañari” se arrodilla reza el Alabado (28) después de tocar la “antara”.

Para esto pide licencia del maestro qué viene a ser el Hatun qollana”.

El “qollana” se halla sentado teniendo al lado al “Malqoq” y luego se levanta con la copa que le ofrecen para mojar en ella el dedo índice de la mano derecha y asperjar las ropas y las cuatro esquinas de la mesa, mientras dice: “Kunanqa sumaqllatayá kay wawayta puserinki Apu Salqantay, Cayñataq qaqapapunman hinapas. . .”.

(Y ahora llévamelo bien a este mi hijo, “Apu” o Señor, espíritu de “Salqantay”. No sea así que se pueda embarrancar).

Y luego sopla, invitando la copa al aire:

Fuuu. . . kunanqa sumaqllata	Fuuú. . . y ahora con bondad
kay wawayta ranpariyapuwanki	Lleva de las manos a mi hijo
Apu Kawlayo	Señor del Calvario
Apu karwa tusuna	Señor donde baila la cabra
Apu Sallaq	Señor de Sallaq
Apu Pukilay yaCana nioqa	Señor del morro donde se (aprende a Jugar)
Apu raqC’iyoc	Señor de la cerámica.

Luego comienza un solemne, instante de la ceremonia, cuando el “kanari” ingresa a la cocina seguido del “qollana” para desvestir y vestir de nuevo al iniciado.

Doblado en dos un poncho y extendido en tierra, el “Malqo” se arrodilla. Su ponchito de diario le es despojado por un hombre de fortuna (persona de la comunidad que es sindicada como de buena suerte) y luego de haber hecho tres cruces, éste comienza a vestirlo con las ropas de circunstancias. Sobre sus prendas nuevas, hechas por los familiares, y que ya las lleva puestas, le pone, cruzadas, de hombro a. cintura y de derecha a izquierda, la castilla de. Color “sobre” (rosado), y en sentido inverso el “trombo” (anaranjado, tumbo). Los cueros de vicuña van amarrados con un pañuelo blanco que ciñe la cintura, a las caderas. El sombrero, con barbiquejo (“senqapa”) se le pone sobre el “Cullu”; y la “Cuspa” se superpone a la castilla anaranjada.

El “kañari” alaba nuevamente por tres veces después de las cuales el “qollana” al “malqoq” con la mano derecha, de la izquierda de aquél, cuidando que al sentarlo, a la mesa que se halla tendida de Oriente a Occidente, ingrese por el E, pues que si lo hace por el lado opuesto se producen disturbios provocados, por los padrea del niño que sostiene que puede caerse en la carrera

que describiremos, después.

“Malqo” que ha caído, ha muerto poco tiempo después; es el casa de los cuatro únicos que resbalaron y rodaron; Gabina Mamani, Satuko Turpo, Félix Qespe y Bonifacio Qori.

En la mesa, se mastica hojas, completas de coca; luego es la madre que bendice al “malqo”, siguiéndolo el padre, para terminar, con tres cruces, como los anteriores, con la bendición del “qollana”, mientras la música toca Diana. En ese momento se está en aptitud de salir hacia el lugar donde debe realizarse la competencia.

En la casa del “Qaywa qollanase ha procedido de idéntica manera, y las dos comitivas se hallan frente, a frente en la Capilla del Calvario. Los dos niños se sientan juntos; el del “qollana” ruega no le pase en la carrera, para evitar disgustos entre los componentes de la comunidad; iguales protestas, y recomendaciones se hacen los padrinos.

Después se dirigen hacia “pukllay yacanu moqo” (abra o morra donde se aprende a jugar).

La multitud se arremolina en torno a los niños. No sólo hay gente de la comunidad sino de otras lejanas o próximas. Es un instante en el que todos se hallan en suspenso. La música toca “Konpañia” (Compañía, marcha muy ligera, pero menos ligera que la Diana). Los muchachos se disponen a la partida, pues que tienen que correr hasta raqchilloq.

A una ligerísima señal en el hombro del niño apadrinado por el “qollana”, éste parte velozmente, y casi junto con el otro. La carrera es sostenida; detrás van los dos “kañari”, y no pocas veces llega primero el “malqo” del “qaywa”, en cuyo caso se producen graves y hasta sangrientas peleas.

Llegados que son los niños a “raqchiyoq” (años 500 ó 300 metros), los esperan numerosas personas. Los “minka” de cada uno de los padrinos (representantes de ellos) esperan allí, al par que las autoridades de la hacienda. Los muchachos abrazan a ellos y luego se sientan esperando la llegada de los padrinos que van seguidos de músicos y gentío.

Es la hora en que se sirve la chicha en gran cantidad y luego las meriendas que comen los dignatarios y los niños. El “Cawpi qollana” “qollana” del medio, que sólo se hace presente, como funcionario, en esta oportunidad, reparte de su peculio, ají (“ucu”), merienda de queso, cuy, tortilla, “qochayuyo” y habas verdes, arroz graneado y tostado de maíz, a un puñado completo a cada asistente, sea hombre o mujer, viejo o niño.

Dignatarios y pichones toman asiento, éstos con los pies envueltos en ponchos nuevos, para recibir obsequio de dinero de todos los asistentes, a razón de 50 Centavos que entregan, si hay la posibilidad de hacerlo. En todo instante hay un nutrido número de personas, a más de “kañari”, “qollana” y músicos que acompañan (“ranpan” a los niños, aun cuando éstos van a satisfacer necesidades íntimas.

La ceremonia y fiesta consiguiente concluyen a la entrada del sol, hora en la cual abandonan todos la era de “raqchiyoq” hasta el próximo “Malqoy”.

Desde ese momento, en que los niños han comido y bebido como los adultos, y no pocas veces se han embriagado un poco, quedan incorporados a la comunidad con fuerza de 50 centavos, pues que de no haber participado, habrían merecido el desprecio público y continuado teniendo fuerza de 20 centavos, aun de viejos, y ganado esa suma en toda labor remunerada con dinero.

En casa del “Malqo” se inicia el baile. Este baila con su madre, luego con la mujer de su “qollana” padrino con el “qollana”, con la mujer del “kañari”, con las mujeres viejas, las jóvenes; y cuando él se sienta, agotado, comienza el baile “general.

Al día siguiente es el “Malqo’ paskay” (desatar el pichón). Los padrinos, a las nueve de la mañana, se dirigen a casa del muchacho que se reviste con las ropas de las que para dormir se despojara.

El “kañari” alaba en la mesa. Todos se sientan, comen carne fresca asada con ají, comienza el baile que dura todo el día, abandonando las paredes de las habitaciones y saliendo al patio, donde se repite la escena de la noche anterior, incluyéndose el baile del muchacho con los varones de la comunidad.

Cuando el sol está próximo a ponerse, ingresan a la cabaña; el niño reproduce su actitud del día que lo vistieron, para que la misma persona lo despoje de las prendas.

El “qollana” y su “kañari” correspondiente, dejan en la casa el “sawna uca” (ají o merienda de cabecera), consistente en la merienda clásica dos “unkhuña” de coca, un “mak’us” de chicha, una botella de aguardiente, respectivamente. Luego se visten con las prendas de las que despojarán al niño, tomando las pares, a una cada uno, y parten velozmente rumbo a la casa, del “qollana”, en donde se bebe, come y baila hasta el amanecer del día siguiente.

El lunes hace el “KaCarpari”, se paga a los cuatro músicos, se baila, se bebe y come, cerrando así la solemne ceremonia.

La promesa de matrimonio, la convivencia, el matrimonio mismo y los funerales dan margen a la realización de ciertas ceremonias.

Producido el enamoramiento, los parientes de ella logran saber las relaciones íntimas de los muchachos, comunicando esa constatación a los padres del varón, los mismos que de inmediato formalizan la convivencia.

La madre del mozo se hace presente en casa de los padres de la joven y anticipa que le hará una visita con su marido y otros miembros de familia,

Avisados que están, se produce, en día miércoles o jueves, lo que se anunciara. El padre, la madre, algunos amigos y parientes se llegan a la cabaña de la moza portando 2 ó 3 cuartillas de aguardiente, cigarrillos y 12 “unkhuña” de coca. A cerca de la media noche, hora en que llegan, rezan, en la puerta, el Alabado e ingresan, aun sin ser invitados a hacerlo, al interior de la casa donde musita el último rezo de la misma oración. Se acercan al lado de los dueños descasa e

inician la charla.

Los dueños se sienten sorprendidos por la presencia de tantas personas. El padre del joven explica que los hijos se quieren, que es preciso velar por la conservación de la especie y el servicio de Dios. Los de la muchacha, renitentes al comienzo, se convencen pronto, y por fin, reciben el regalo de coca que se mastica y el aguardiente que se bebe guardando el sobrante para que prueben todos los parientes.

Transcurrida la noche, y antes de que amanezca, los visitantes se llevan a la niña, que en la casa está siendo esperada por el novio que preparo algunas comidas para regalarle. Desde entonces comienza la convivencia “sirbinakuy” (servirse mutuamente), que dura por un tiempo largo: 2 o 3 años, al cabo de los cuales se procede al matrimonio de acuerdo a la ritualidad católica seguida de una fiesta siempre llena de comidas y bebidas.

Los funerales de los niños (angelito), se hacen sin mucho aparato. El cadáver es vestido con un hábito blanco, a la mano derecha se le cuelga un cantarito de arcilla con el que tendrá cómo regar las flores en las huertas del cielo, y luego se lo lleva y entierra en el cementerio de Urcos o en el de Sallaq, si es pobre.

La muerte de un adulto, en cambio, da margen a la práctica de otros actos.

Bañan el cuerpo del cadáver con arrayán hervido en agua; luego, lo visten con un hábito largo de bayeta que tiene un cucurucho en la cabeza; lo calzan con sandalias nuevas de cuero de llama y piolín de lana del mismo animal, sólo con éstos puede llegar hasta Dios; le depositan en el pecho dentro del hábito una “unkhuña” de coca, “llipta”, que masticará el alma en los 8 días posteriores y en el largo viaje, y granos de quinua, que deben servirle de moneda en la otra vida.

Las comidas, en la noche del velorio, están hechas de papa, chuño.

carne y “mote”. Los amigos y parientes velan el cadáver, bebiendo chicha y masticando coca, casi en silencio, y si conversan, haciéndolo a media voz.

Al día siguiente se dispone el sepelio. El cuerpo es levantado del piso de la cabaña, y puesto en un “kallapi” (camilla de palos paralelos sobre los cuales se entreteje varillas) es conducido por dos hombres seguidos de una multitud vestida de negras “Haqolia”.

Si el muerto es pobre, su sepultura es abierta en “Kihanayoc” (Sallaq); si deja algo, se lo traslada al cementerio de Urcos.

Al día siguiente del entierro (“pakay”: ocultar), se procede al lavado de ropas del muerto. Como el día anterior, entre paréntesis de comidas y bebidas, en el Río Grande se maceran, golpean con piedras y pisan las prendas que tocaron el cuerpo, por miembros de la comunidad que no sean familiares del difunto, y se devuelven para secarlas ya en la casa y atarlas luego hasta el 8º día en que son abiertas, al celebrarse la ceremonia principal del “Pusaq C’isin” (8º noche), noche en la cual una “llaqolla” es puesta en un poyo, y encima de ella, las comidas que gustaron al finado: conejillos asados, tortillas de maíz con huevo, maíz crudo, papas y chuño crudos, panes, huevos duros, queso, asado de carne, coca, “pesqe” (vianda de quinua cocida en agua, con

algunos ingredientes; sal, manteca, etc.), “llipta” y chicha.

El maestro, rezador profesional, permanece junto a la ofrenda alumbrada por la escasa luz de algunas velas y hace pasadera la noche de los veladores que desde todos los rincones ríen o suspiran siguiendo la calidad de las adivinanzas que formula y los cuentos que narra.

Al amanecer, el maestro carga con todas las ofrendas, recibe su remuneración de 20 centavos y es arrojado dé la casa con azote de ortiga.

Luego se barre la casa y arroja las basuras muy lejos para que no quede el viento del muerto, para que su alma no vuelva a turbar el reposo de los vivos, para que, en fin, sea olvidado el doloroso tránsito de esta vida a la otra.

Lo dicho hasta este momento, puede ya dar alguna idea relativa a la interpretación de la naturaleza por parte de los miembros de la comunidad de Sallaq.

El Universo, los astros, las plantas, animales y minerales, los fenómenos de la naturaleza, las lluvias y vientos, todo ésto percible por el hombre en el 29 Plano del Mundo, forman engranajes familiares, favorables o adversos, de seres.

El mundo está dividido en tres planos. Por encima del objetivo que se llama “Kay pacha”, el mundo de aquí, está el “Hanaq pacha”, el mundo de arriba, morada de Dios, de los ángeles —almas de niños muertos—, de los muertos sin pecado, de la Virgen Purificada y la Virgen Dolorosa, que son los únicos Santos, pues que de San Isidro y otros, que murieron como todos los hombres, no tenemos sino sus imágenes.

El mundo de abajo “Ukhu pacha”) está poblado de hombres diminutos, tan diminutos, que se necesita 10 de ellos para degollar un conejillo al que llaman toro. Varones y mujeres de ese mundo oscuro y lejano se dedican al cultivo de campos en los cuales siembran pimienta. De este modo, los tres planos del mundo “están poblados, y en los tres... la principal dedicación de sus habitantes es la agricultura.

Los soles son tres, hijos del matrimonio de Santa Clara con Manko Qapaq. El día de San Juan es el único en el que dos de ellos aparecen hacia la cumbre del Awsangati, donde está la puerta del cielo, para hacer, él “KaCarpari” al sol de todos los días.

La luna es la esposa del Sol. La Vía Láctea (“Mayu”: río), es un río que atraviesa el cielo, y tres de las estrellas, la del atardecer, la de la media noche y la del amanecer: Martín Kurus, Eelipe Qanaw y Cayetano Qowa, son hermanos que se volvieron luceros para escapar del castigo al que el padre les iba a sómeter por mentirosos, ociosos y ladrones.

La leyenda es breve y aleccionadora:

Estos eran tres hermanos perezosos. El padre los mandó a sembrar papas con semilla y “qo-qaw”, pero éstos no trabajaron, y más bien hicieron “watya” (asado en horno subterráneo de la

semilla, la comieron, y, al no poder terminar se hondearon con los restos.

En la tarde del primer día volvieron donde el padre que se puso muy contento. al .saber que habían trabajado y al pensar que a la vuelta ,de pocos; meses escarbarían las, papas nuevas.

. En la época del “hallmay”, los envió nuevamente. Les hizo “qoqaw” con carne, pero, también de nuevo, los ociosos comieron, se tiraron de largo , a largo en la loma durante el día, durmieron y regresaron cansados de trabajar a la casa donde el padre les dió de comer, los acarició e hizo dormir tibios, en buena cama.

Poco tiempo después los envió al “Kutipay” (segunda vez en que le cubren las raíces con tierra) .

Fueron también todo el día, estuvieron tirados en la loma comiendo el “qoqaw” y al atardecer volvieron y dijeron haber trabajado:”

—La papa está buena, no hay daño. . Al día siguiente, el padre, entusiasmado con los informes, dijo:

—Vamos a darnos la vuelta y ver la chacra..!

—No, puedes cansarte, replicaron los hijos.

Pero que después de un mes, el padre venció la oposición de los hijos y fué con ellos a dar la vuelta.

Los hijos, mentirosos, lo llevaron a la chacra de otro. La papa estaba buena. El padre volvió contento, se privó de darles órdenes los dejó dormir hasta tarde como premio.

Tiempos después los envió a cosechar (“allay”), pero, los ladrones escarbaron papas ajenas y llevaron, y permitieron que sus padres comieran esas papas ajenas

No fueron una sola vez. Otras y otras veces robaron las papas hasta que: el dueño se dió cuenta y fué donde el honrado padre” para narrarle que sus hijos eran unos ociosos, mentirosos y ladrones

El viejo los castigó, pero los hijos se aferraron a la mentira pues dijeron que la chacra la habían cultivado con sus propias manos para prueba fueron de nuevo y escarbaron varias cargas.

Pero el dueño indignado, ya no sólo fué a reprochar al padre la conducta de los hijos, sino que, acompañado de autoridades exigió llevarlos presos.

El padre, como todos los padres, bondadoso, rogó. lloró y pagó el. precio de la ociosidad, mentira. y latrocinio de sus hijos.

Los comisionados se fueron, y como única recompensable su sacrificio pidió que fueran de nuevo a cultivar el campo. Les aló nueva semilla, y oculto, bien oculto los siguió.

Los muchachos, llegados a la loma, arrancaron tres “C’anza” (tepes), tocaron la flauta, el pito y el pífano, se taparon con los ponchos y durmieron todo el día.



Al atardecer regresaron a la casa. El padre no se dejó ver, y más bien recriminó a la madre diciéndole que sus hijos eran, en verdad, mentirosos, ociosos y ladrones. Ella lloró y cocinó silenciosa, a la puerta del fogón, los últimos recursos que les quedaban.

A la hora de la cena, los hijos dijeron:

—Qué rica carne, madre; de dónde has comprado?

La madre no pudo responderles, porque en esos mismos instantes, moría. Se había cortado los senos para darles de comer.

El padre les quitó los vestidos y los dejó encerrados en una habitación mientras iba en busca de la autoridad para entregar a los jóvenes.

Mientras duraba el viaje del padre, los tres hermanos abandonaron la prisión, y siempre desnudos (“qala, mama wata, Cici”; desnudos como si acabaran de nacer) fueron a la cumbre de un cerro y se echaron a llorar:

—En qué debemos acabar?

—Si somos “taruka” (ciervo, nos . matan!

—Si somos “qaqa” (peña), nos. derrumbamos!

—Si somos “saC’a” (árbol), nos hacen leña!

—Si somos “owja” (oveja), nos degüellan!

—Si somos “unu” (agua), nos beben! —Si somos “alqo” (perro), nos pegan y no comemos!

—Si somos “atoq” (zorro), nos hieren los espinos y persiguen los cerros!

—Si somos “miCi” (gato), nos hacen comer ratones, y no comemos más! ... Cuando estaba por amanecer, el mayor dijo:

—Qué podemos ser? Seamos estrellas. Allí no sucederá nada con

Fue por eso. El mayor es “C’isin C’aska”, la estrella del anochecer; el mediano, “Kuska tuta C’aska”, la estrella de la media noche; y el último. “illaramuy C’aska”, la estrella del amanecer.

Estas son las estrellas que cuando más frío hace son mas brillantes. (Venus).

La orientación se establece con sólo dos elementos: el E, por donde sale el sol, y el O. por donde se pone.

La tierra hasta las regiones cultivables, es zona buena y generosa, es la madre de los hombres. Las regiones que hacen casi imposible la vida son parajes donde reina la soledad y vagan las almas; en el limite desde el cual comienzan las nieves viven los condenados: muchos informantes los han visto. Están vestidos de blanco y transportando grandes bloques de nieve en el Awsan-gati. por haber pagado a sus padres por haber quemado los campos!

Los cerros son personas que viven. Tienen ganado, perros, gatos, gallinas y vinculaciones de amistad y enemistad muy fuertes. Las vicuñas son- las llamas de los cerros” que transportan sobre sus espaldas las cargas de oro y plata que se envían de regalo.

En los lugares donde hay agua —ríos—, especialmente, viven las sirenas, que son, indistin-

tamente varones o mujeres, éstas con cuerpo entre pez y gente. Cantan bellísimas canciones y tocan el arpa, el violín y el pito con maestría inigualable. Cuando ejecutan piezas bailables: nadie puede renunciar al deseo del baile, ni las personas, ni los animales ni os muebles, ni aun el Juez. Un relato muy común muestra a este adusto personaje de la justicia “bailando con mesas, sillas y tinteros al son de la música tocada por una sirena.

Algunas de las maneras que tienen de tratar a los animales, hace pensar en que se les atribuye características humanas muy agudas. Hay una diferenciación clara entre animales domésticos (“uywa”, término genérico, que específicamente se aplica al caballo) y los salvajes (“salqa”), y también una caracterización de gusanos (“kuru”), aves (“phawaq”; volador), y cuadrúpedos (“tawa Caki”; de cuatro patas), considerándose a los gatos como diablos “saqra” y a los perros como salvadores y favorables no sólo en la vida sino en la muerte, pues que el agua a los espíritus sedientos, les es dada por este fiel animal.

A las plantas se les llama madre y conversa en el momento de la siembra. Las demás plantas constituyen grupos especiales por el destino que el hombre les da: medicinales (“hanpi”), combustibles (“llanta”).

Y no exentas de espíritu se hallan los minerales, especialmente cuando son grandes bloques. Sería de averiguar hasta qué punto participan éstos del espíritu del hombre.

Muchos de os aspectos diarios de la vida se hadan entretejidos de supersticiones. Ellas pueden hallarse en muchos de los pasajes de este panorama previo de la cultura total. Los presagios, augurios, y señales, son muy numerosos, y entre ellos ingresan los vuelos de las aves, su canto. Es el caso del cóndor, que cuando aparece por el Oriente o el NE y pierde en la lejanía, hacia Urcos, alguien de la comunidad, una persona importante tiene que morir.

Creencias las hay: en la luna se ve a la Virgen, a San José, el Niño y un burrito; si el gato se lava la cara, habrá visita; los muerto» queden echarse sobre los que duermen, etc. Los seres y elementos mágicos son muchos: la uña del hombre, la cola del zorro, la cabeza de la culebra, los días viernes, el número 3, el número 12, el color negro la dirección izquierda, etc. Las prácticas mágicas de la especie positiva de los malefidos y las objetivaciones del género de la brujería son frecuentes. Un tipo de contrabrujería o contramaleficio comprobado objetivamente es el de extraer el cabello de la parte más alta de la cabeza quemar junto con las materias que forman el hechizo y hacerle quemar al brujo.

Los sueños constituyen una galería muy valiosa de anuncios: perro ladrón; leña, muerte; maíz, dinero; etc. y la vida diaria se halla repleta de interdicciones, todo lo cual deberá ser materia de informe especial.

SI matrimonio es considerado fundamentalmente una institución económica que se estabiliza cuando el contacto conslante, a lo largo de los años que dura el “sirbinakuy” demuestra que marido y mujer pueden suministrarse constante prestaciones, el uno trabajando en los campos y

la otra manejando la buena marea del hogar, las comidas y los vestidos.

Cuando por causas secundarias de orden moral, y principales de eficiencia en la cooperación resuelve, alguno de los interesados, dar fin al vínculo, éste queda destruido con la misma prontitud con que se constituyera. Es la mujer la persona principal que muchas veces se pone a la formalización de la convivencia mediante el matrimonio, pues juzga que éste la subyuga “poniéndole formalmente bajo el dominio del varón. En caso de destrucción del vínculo, los hijos no tienen un destino concreto, pues que siguen la suerte de la madre o la del padre.

La familia se halla constituida, tanto fuera como dentro del matrimonio, por el padre, la madre y los hijos. La presencia de otras personas es accidental. Es obligación de los padres vestir y alimentar a los niños, y de éstos, desde los 2 ó 3 años, ayudar en el acarreo de agua y leña, en el cuidado de los campos, del ganado, y en aquello que sea ordenado por los padres.

A veces, grupos emparentados ocupan un solo sitio, pero aun en este caso, cada matrimonio, o las viudas, por su parte, ocupan una o más habitaciones, con prescindencia de los demás, a quienes llaman “wasi masiy” (vecino) o “aylluy” (mi familiar o pariente), llamando también a sus miembros por los diferentes términos usados en la determinación de los grados del parentesco clasificatorio en vigencia.

Se reconocen 3 clases de familiares: consanguíneos, adventicios y espirituales. Toda vinculación de orden sexual entre éstos, por lejanos que sean, son considerados terriblemente condenables. Esto se explica por el hecho de llamarse padre, no sólo al que lo es, sino a todos los hermanos de éste y madre, a todas las hermanas de ella, así como se nombra “paijay” o “turay” (hermana o hermano) a los primos, cuando se habla de ellos.

Los pobladores, confidencialmente, avisan condenando ciertas relaciones de orden sexual que contrarían el sentimiento moral medio de la comunidad. Un hombre vive con la viuda de su hijo. Una mujer joven ha dado a luz un hijo de su cuñado. Otra mujer convive con un hombre casado al cual lo ha separado de su familia, y hasta lo ha trasladado a otra comunidad para vivir tranquila; el varón, antes de comprometerse con la nueva mujer, le sacó en cara la inutilidad de su esposa y la poca capacidad de trabajo de la amante a quien la llaman “nina karo” (carro de fuego), o “q’omer’ asta” (cuerno verde). Un hombre, ya muerto en la actualidad, crió por compasión a un sobrino huérfano; pero éste aprovechando de la ausencia de su protector jugaba con la esposa, siendo así que le debía respeto, etc.

Los deberes de cada uno de los miembros de familia son bien sanidos. Teóricamente, los padres viejos deben merecer atención, pero en la práctica, se los abandona, por vivir éstos en casa diferente, y se recuerda concretamente de ellos cuando viene la época del sembrío, de los cultivos o las cosechas en que se los ayuda.

Por la lista final de informantes, puede llegarse a la conclusión de que si los nombres son castellanos, los apellidos, en casi la totalidad son quechuas. De 63 jefes de familia, sólo cuatro

tienen apellidos españoles. Los nombres castellanos mismos son transformados en su fonética, mediante trastornos, como María que se vuelve Maria, Carmen que se convierte en Carmen; o sustituciones de letras o figuras de dicción: Simeón, se vuelve Simeán, Natividad se hace Natividad y Magdalena, Mar'alena, etc.

Los apellidos han perdido en muchos casos toda significación, pero en otras la conservan: Pallani: yo recojo, Wamán: halcón; Qespe: piedra preciosa, piedra vidriosa o vidrio; Qori: oro; Willka: sagrado Wallpa: gallina.

Algunos miembros de la comunidad, y más bien de otras lejanas, adquieren una categoría especial entre los pobladores. Tipos humanos o héroes culturales son el curandero y el maestro rezador.

Los más famosos curanderos se dividen en dos clases: “Alto misayoq” y “Panpa Misayoq”.

El primero, llamado también “Paqo” o “Tayía paqo” es quien ha sido señalado por el rayo para ejercer la profesión. Un rayo lo ha tocado y despedazado sin que nadie vea, siendo así de que otro lo había simplemente muerto; el tercer rayo lo ha rehecho juntando los pedazos y dándole nueva vida y facultades de adivinación. El tiene la capacidad de invocar a los “Awki” o “Apu”, espíritus de las montañas y saber por sus consejos cómo debe curarse a los enfermos y de qué enfermedad padecen. Los “Panpa Misayoq”, si bien han sido tocados tres veces por el rayo, curan sólo con piedras y otras medicinas y no tienen la facultad de invocar a los espíritus de los montes.

Cristóbal Kondori, hombre de unos 40 años, natural de Llanpa (Alturas del distrito de Quiquijana. Quispicanchi, Cuzco), es uno de los más famosos, pues que ha tenido éxito en la curación de muchas perdonas, y es uno de los que tienen mayor número de “Suyaq” (que espera o esperador), es decir, que tiene la potencia de concentrar seis espíritus de montañas: “Apu Nusiniskato”, “Apu Vanariko” (ambos pertenecientes a espíritus de montañas de la Selva); “Apu Qollopunko” (Señor de la Puerta de las estrellas: éste, de las alturas de “Yanama” Ocongate, Quispicanchi, Cuzco); “Apu Asenslo Kuri” (Señor de la gran mole, al N. de Sallaq, y que toma el nombre de Ascencio); “Apu Salqaniay” (Señor de la montaña del mismo nombre); “Apu RoqakanCa” señor de dicha montaña, en las alturas del sitio donde vive el curandero); “Apu YanaqoCa” (Señor de la montaña de dicho lugar: laguna negra, en la Provincia de Acomayo, Cuzco).

Kondori puede curar en su casa, como lo hace con numerosos clientes que asisten desde varias regiones del Departamento del Cuzco pero también viaja a donde lo solicitan y su mantenimiento es muy costoso pues que al dinero que cobra (S/. 100 soles oro), se tiene que agregar lo que se gasta en alimentación, bebidas, coca y cigarros, Pedro Qespe, de “Q'ewar” (alturas de “Waraypata”, Quispicanchi, y es otro de los “Alto Misayoq”). Este es más eficaz curando ganado aunque no deja de serlo cuando atiende a la gente. Su popularidad, puede hallarse a través del siguiente dato: Cuando Ciprián Anqalli fué en los de este curandero, por primera vez, halló en su casa a dos personas que esperaban turno para ser atendidas. Los dientes eran T “Hakira” ,

“Puhyura”, Anta y Surite (Provincia de Anta, Cuzco); “Waroq” (Provincia de Quispicanchi), y de otros lugares más lejanos que no recuerda. Cuando volvió, halló a cuatro nuevas personas de otros tantos lugares. Su casa era y sigue siendo una especie de hostel donde se atiende con cama, comida y medicinas, y se paga de 50 a 100 soles por cada curación. Anqalli, a su regreso, exaltó las excedencias de Qespe, y por eso, se trasladaron donde él numerosos enfermos de Sallaq, que regresaron curados.

Francisco Qespe, de Tapial (“PanpaCulla”, hacienda de Urcos, Quis-oicanchi, Cuzco), el único a quien conocimos, tiene cuatro “Suyaq”; “Apu Potosí” (Señor de Potosí, montaña de la República de Bolivia); “Apu Saqsaywaman” (Señor de la colina del mismo nombre en la ciudad del Cuzco, donde se ubican las ruinas); “Apu Mariano Kuri” (otro de los nombres de Ascencio Kuri de Sallaq); “Apu Juwan Kuri” (Señor Juan Kuri, que es, según informan, otro “Apu” de la Provincia de Acomayo, Cuzco). Está desacreditado por sus fracasos en la curación. Personalmente es un mestizo, habla algo de castellano mezclado con quechua. Tiene la cabeza y cara atravesadas de cicatrices profundas, que según nos cuentan, son la huella que dejó el rayo al despedazarlo. Es muy ladino y permanece gran parte de su tiempo en Urcos, atendiendo los muchos asuntos judiciales que tiene. Su dedicación es la agricultura, aunque dicen las autoridades de Urcos, que se halla constantemente envuelto en asuntos tocantes con la justicia, por robo de ganado.

Sisko (Francisco) Taype, es el “Alto Misayoq” que vive más cerca de Sallaq, solo en “K’umu kunka” (Lit.: Cuello agachado), al SE, en la vera del camino carretero a la selva de “Markapata”. Tiene sólo dos “Suyaq”: “Apu maCu kurus” (Señor de la Cruz Vieja), en las montañas heladas de “Qoyllorit’i” (Quispicanchi, Cuzco) y “Apu Qenpur” (en las alturas de Acomayo, Cuzco).

El “Panpa Misayoq” más solicitado y conocido es Mariano Mamani que vive en un “Ayllu” vecino de las alturas, pero se halla emparentado con personas de Sallaq. Es un hombre diminuto de unos 80 años de gran vivacidad; su fama se extiende lejos. No pocas veces ha sido traído hasta la ciudad del Cuzco, para hacerse cargo de la curación de los mestizos de la ciudad, algunos de los cuales pertenecen a las esferas directrices y ejercen profesiones liberales de tipo universitario.

El diagnóstico lo realiza valiéndose de coca, al contrario que lo hacen mediante las palabras de los “Apu”, pero la curación es similar pues que usa los mismos elementos medicamentosos. Tiene un atado con muchas piedras (“Misa Rumi”), detentes, estampas de santos libro de San Cipriano (pero no sabe leer), hilos de varios colores “Wayruru” y otros frutos. Al tiempo que curandero, Mamam es también adivino a quien se recurre para buscar huellas de robos. También la adivinación la hace con coca. Es temido porque se lo juzga Dijo. Avisa, el mismo que el rayo le dió tres veces, cuando aun era joven y pastaba ovejas en la puna; que su cuerpo destrozado apareció en las entrañas de una montaña y que allí fué donde se reconstituyó, recibió la facultad de curar y adivinar.

El Maestro Rezador (“Risaq mastro”) es otro de los tipos humanos de significación. Es el perito en oraciones. Se recurre a sus servicios en dos oportunidades principales: cuando se prepara un matrimonio o una confesión, y cuando sobreviene una muerte.

En el primer caso enseña a rezar a los aciberados y a quienes se preparan para confesar, aprovechando para ello las últimas horas de la noche y las primeras de la mañana y recibe, de remuneración, allí méritos, un corderito o dinero. En el segundo, cuando la ceremonia de la 8ª noche o «Pusaq» hace rezar a los veladores, formula adivinanzas y narra cuentos.

Los dos maestros actuales más solicitados son Ciprián Wamán ciegucecito del «ayllu» de «ñamuro», que vive de la agricultura, en compañía de su hija huérfana que le sirve de lazarillo cuando es solicitado para rezar; y Tomás Turpo Anqalli, miembro de la comunidad de Sallaq, que si bien se dedica a la agricultura, y fundamentalmente al hilado, reza cuando le piden. Turpo Anqalli es discípulo de Wamán en parte, pues que otro de sus maestros ya muerto hoy, fué Andrés Turpo cuyos rezos de matrimonio, confesión y hasta responsos, eran mejores por aceptarse en Urcos, mientras que los de Wamán lo eran en «Q'atq» Cno y otro de los maestros reza en quechua, castellano, y no pocas veces le agrega algún latín.

En este ambiente natural y humano, tan brevemente esbozado es que realizamos el estudio de la vivienda y el Menaje, que se incluye en la:

SEGUNDA PARTE

CONSTITUCION DE LA VIVIENDA PERMANENTE

De todas las viviendas de Sallaq, sólo dos habían sido construidas en los años de 1949 a 1950. Las demás eran muy viejas y la posesión databa de dos o tres generaciones.

Juzgamos necesario dar algunas referencias previas relativas a nombres locales y maneras de construcción.

Como se verá al tratar de cada vivienda en particular, los materiales usados son el «kallki», fragmentos de pizarra que lo adhieren con barro (turu), hasta una altura media de 60 centímetros sobre la superficie del suelo. El cimient o «teqsi» es también de «kallki» con barro y se hunde otros 60 centímetros bajo tierra. En el zanjón abierto al efecto, y que toma el nombre de cimient, los «kallki» del «teqsi» se superponen en atención al tamaño, de modo que pedazos muy grandes van a la base del cimient y los pequeños se hallan en contacto con los adobes («ar'obe»).

Los adobes son ladrillos bastante grandes; 60 x 30 x 20 centímetros se los hace de tierra («allpa») con agua («unu») y paja («ichu»). Amontonada la tierra, se la mezcla con agua pisando largamente dicha mezcla («saruy»: pisar) y regando luego buena cantidad de paja corada en pedazos de 15 ó 20 centímetros y volviendo a pisar. Se recomienda que el barro duerma («puñuCiy»), manteniéndose, después de hecha la masa, por algunas horas (una noche), antes de poner en los moldes u «ar'obera» de madera, de paredes humedecidas, sacándose de los cuales («sik'iy») se deja secar al sol. La buena consistencia de los adobes depende de la cantidad de paja, de la buena pisada, de la dormida y de la fuerte presión, con los pies, dentro del molde, para que todos los espacios de éste queden compactos de barro. La superficie se alisa con las manos empapadas en agua o la hoja plana de una lampa.



Los adobes secos son alineados sobre el “teqsi” con la ayuda de un cordel (“linsa”) por el “mastro” (maestro), hombre de la comunidad no especializado, pero tenido como persona entendida en la materia.

Entre las filas de adobes, para evitar la desigualdad de las superficies, se ponen también pedazos de “kalki”, a manera de cuñas (“rumikuña”: cuña de piedra) y barro con, paja, para adherirlas. Así se levanta la pared (“perqa”) hasta la altura designada por los dueños. Esta es variable: de una sola fila de adobes (“aysa”) o de dos (“doble”).

Como la planta es cuadrangular, en todos los casos, se hacen presentes cuatro nudos paralelos, dos a dos. Los muros menores toman el nombre de “qawiña”, y los otros, el de “kajan” (su caja). Pero también se llama “qawiña” a cada uno de los frontones triangulares de los muros laterales, que se elevan en escalones (“patilla”), para rematar en un solo adobe (“puntaCan”: su puntita) y constituir en mojinete.

El maestro, a indicación de los dueños de casa, deja el espacio correspondiente a la puerta (“punku”) y ventanas (“bentana”) o huecos (“t’oqo”), así como los que deben emplearse como chimenea (“Cinmia”) o altar (altar), falso vano.

Las paredes no se embarran ni enjalbegan.

El techo consta de una gran viga de unos 25 centímetros de diámetro (“k’urku”; el nombre se aplica a todo palo grueso) que va de una a otra “qawiña” y constituye el “Callwannin” (literalmente: su pez). Esta viga resiste a lo largo al “armasion” (armazón) de listones o palos de diámetro menor de 15 centímetros (los palos de esta dimensión toman el nombre de “k’aspi”) y van de caja a caja, formando un ángulo obtuso o recto que coincide encima de la viga central. El ángulo formado con los palos, así como todas las amarraduras del techo, se hace con “queswa” (soga de “q’oya”, paja dura), retorcida a mano y juntada en dos haces también retorcidos.

La parte media de los palos del armazón se unen, con sus simétricas fuertemente, mediante listones del mismo grosor marrados siempre con sogas de paja, constituyendo lo que se llama “tijras” (tijeras o tijerales) en forma de A.

Formado así el sustentáculo del techo, se coloca la Caqlla (envarillado), conjunto de varillas delgadas que se disponen paralelas entre sí y a distancias que varían entre los 15 y 30 centímetros, a lo largo del techo y perpendicularmente a los palos del armazón, amarrándose también con “q’eswa”. Van de un extremo a otro de las pastillas, descansando en ellas, y no tienen número determinado, así como no lo tienen los demás componentes del techo, a excepción del “Callwnnin”, que es único.

Al hecho de amarrar fuertemente se le llama “t’eqey”, y al cubrir con paja todo el armazón de palos, “pakay” (ocultar).

Este ocultamiento se hace comenzando a la altura de las paredes largas, sobre las cuales se deja un angosto alero, casi siempre sin armazón especial, pero que en todo caso toma el nombre de “kanis”.

Cuando el dispositivo de palos no llega a prolongarse para constituir los “kanis”, sólo las puntas de los haces de paja resguardan a la pared de los efectos de la lluvia.

La paja se pone en una gruesa capa, cosiéndola (“seray”) a los palos, siempre con “q’eswa”; se evita así que el techo se destruya por efecto del viento. Sobre cada capa, que abarca el largo medio de los haces (unos 50 centímetros) se colocan las nuevas filas, llamándose, cada una de ellas, “pata”, que casi nunca pasan de 4, aunque el nombre dentro del vocabulario de construcción, es el mismo que se usa para los tejidos: “mimi”: trama.

Con las puntas de cada fila se trata de recubrir el espacio superior, haciendo que baje tanto como para cubrir con los haces, la costura de la fila inferior; así se evita que se pudra (“mullphay”).

El recubrimiento del techo se hace simultáneamente por ambas alas. De este modo, los haces superiores llegan a encontrarse a la altura del “Callwannin” o viga central. Aquí, los haces de paja de la cumbrera, se disponen ya no siguiendo la dirección antes tomada sino perpendicularmente a ella, de modo que recubra la viga central, a lo largo, cosiéndose los haces interiores y recubriéndose luego con otros no cosidos y poniendo, para evitar los efectos del viento, porciones de tierra (“alpawan pakay”; ocultar con tierra), pizarras o pedazos de tiesto (“k’arpa”). Esta región del techo o “altun” (su alto o parte superior) se llama “loman” (su loma), tomándose el mismo término que geográficamente se usa para llamar a la región más alta de Sallaq.

El piso es de tierra que se apelmasa con el uso. Toma el nombre de “wasi panpan” (suelo o pampa de la casa). A veces se levanta sobre el piso una superficie de varia altura: 10 a 40 centímetros, y un metro o más de ancho, que toma el nombre de “patana”, que se destina para servir de catre. No con pequeña frecuencia, la “patana” es reemplazada más bien por una leve excavación de algunos centímetros en el suelo, circundada de una prominencia de 4 ó 5 centímetros en todo su rededor. En éste, como en el otro caso, el espacio se destina a contener la cama en que duermen los dueños de casa. El hecho de que la existencia del poyo o la excavación no es una regla se halla en que varias familias duermen en el suelo, en lugar que, en el curso del día, no es posible ubicar por la ausencia de toda señal notable.

La llaneza de las paredes se interrumpe, como ya lo dijimos por la presencia de una pequeña puerta de acceso, agujeros grandes de forma rectangular o ventanas, agujeros más pequeños, falsos vanos o alacenas, y, finalmente, algunas cavidades superficiales, a manera de hundimientos de 4 ó 5 centímetros en su parte más honda, con un pequeño ribete de barro en forma de repisa, colocado en la parte baja.

La puerta es de dos tipos muy generales: “tawla punku” (puerta de tabla) y “Caqla punku” (puerta de enchaclado o de varillas). En caso de no existir ninguno de los citados tipos, unas veces, durante las breves ausencias se protege el acceso a las habitaciones, más bien contra los animales, con ramas secas y espinosas, o en su defecto, se deja sin ninguna protección.

La puerta tiene “únbral” o umbral, palo horizontal de la parte superior-exterior del vano; “punku mat’i” (frente de la puerta), superficie, a manera de arista, en la parte superior e interior del vano; “Cawpin” (el medio), superficie superior e interior del vano, entre el umbral y el

“punku mat’i”; “punku panpan”, suelo de la puerta, piso; “punku” (superficies paralelas y laterales del vano).

Cuando la batiente, en todo caso única, es de madera, se llama “tawia punku” (puerta de tabla), y, en tal caso tiene marco (“markun”); “khani”, agujeros del umbral y piso a los que penetra el “llawi k’aspi” (palo de llave, espiga o pivote hecho con la prolongación del “wiCayman sayaq-nen”: palo parado hacia arriba); las demás partes de la puerta están aseguradas con tres maderos horizontales y paralelos, que se disponen arriba, al medio y abajo de las tablas, adhiriéndose a ellas con clavos (“labos”).

Las puertas de madera, que son pocas, se aseguran al marco mediante bisagras extranjeras o clavos con base de argollas enganchadas entre sí. En este caso, la puerta tiene jaladores (“aysana”) de alambre o tientos de cuero de vaca y armellas de hierro o alambre. El “p’uti”, gran candado fijo de madera, manufactura de los carpinteros de la región, conocido en vastas zonas del país, se reduce a pocas viviendas de hoy, pues que ha sido reemplazado por el candado de fabricación extranjera.

Cuando la puerta es de varillas (“Caqla punku”), ésta se hace amarrando fuertemente (“teqey”) numerosos palos delgados (“Caqla”) sobre tres travesaños también de palo, que toman el nombre de “kmray k’aspi” (palo dispuesto horizontalmente).

La amarradura se hace con cuerdas de paja (“q’eswa”), de cuero (“laso”) o de lana de llama (“waskha”).

La batiente así hecha de palos amarrados unos al lado de otros, se asegura unas veces mediante dos prominencias “llawe kison”: llave-?) Superior e inferior de la última varilla de la izquierda, que penetran en agujeros practicados en piedra o adobe en las partes laterales y casi exteriores, superior e inferior del vano; estos agujeros toman el nombre de “muyuqCan” (lo que da vueltas).

La seguridad de la puerta se consigue bien con armellas de alambre o tiento, con sogas, o mediante el “punku watana k’aspi” (palo para amarrar la puerta). En este último caso, una fuerte varilla, que vertical es menor y horizontal mayor que el vano, se amarra con un tirante a una varilla del centro. Cuando se quiere abrir, es suficiente poner vertical el citado palo, y cuando, contrariamente, se desea cerrar, se lo horizontaliza, haciendo que los extremos se afiancen en las paredes externas y laterales de la puerta.

Hay ciertas supersticiones y creencias de diverso orden relativas a la construcción de casas.

Al levantar los muros, en cada una de las esquinas del “teqsi” se deposita una moneda de un sol (de 9 | 10 de plata), moneda antigua del Perú, para que la habitación sea tibia (“q’oñi”) y no falte dinero. Se pone también “nobena kurus” (Cruz de novena), que los naturales consiguen, el 14 de septiembre, en el Santuario del Señor de “Wanka Rumi” (Calca, Cuzco); éstas alejan a las culebras (“maC’aqway”), “apasanka” (tarántulas), y otros bichos.

Cuando se pone el “teqsi”, se vela toda la noche junto a él, con el fin de que los enemigos no pongan hechicerías. Si sorteando el cuidado depositan en los cimiento doce pares de “k’into”,



“wera qoya”, unto de llama, “hanku qañiwa”, “koka mukllu”, “inCis”, pallar “qori” y qolqe” libro, “latoykubiertos”, “qori” y “qolqe runtu”. “qori” y “qolqe” lazo, “k’opa kuti”, “kuti sara”, mesa “sara”, “kuti qespi”, todo escogido por un “Panpa Misa”, o vierten aceite, la casa no puede terminarse de construir.

La Casa la hacen generalmente tres personas: una que lleva barro, (“t’uru aysaq”), otro que lleva adobes y el último que hace el muro. Este gana un sol cada, y los otros sólo 50 centavos. Además de ese pago en efectivo, se les da tres “hallpa”, consistentes, la primera (9 a.m.) en carne, “mote”, ají, un “mak’as” o gran cántaro de chicha, una aguardiente cigarrillos y coca; la segunda (11 a.m.), llamada “uCu” (ají) y que consiste en “t’ npu” (vianda de carne, chuño, col, papas, sal y agua), un “mak’as” de chicha, una botella de aguardiente, cigarrillos y coca; y la tercera (3 p.m.) en que solo se da chicha una botella de aguardiente, cigarrillos y coca.

La casa de una sola habitación se hace en una semana. El “wasi ariy” (estreno de la casa) da margen a una fiesta especial los parientes y amigos se hacen presentes llevando el “ayni”. Un regalo con cargo de reciprocidad en la misma medida. Consta de un “mak’as” de chicha una botella de trago o aguardiente, una libra de coca, una caja de cigarrillos, un mediano de “uCu”, etc.

Dueños, albañiles, peones, amigos y parientes beben y comen, bailando con arpa y violín toda la noche. Primero salen al ruedo los dueños, y después de ellos, el baile se hace general. Cosa semejante se hace al día siguiente. Así la casa es tibia y no falta comida.

Como dependencias inmediatas de la casa, se tiene la “kanCa” corral de ovejas, unas veces hecho de adobes, y otras, de piedra y barro con charamuscas que le sirven de puerta: el patio o patio, que viene ser el espacio que se halla delante de la puerta; la huerta, el “alqo wasi” (perrera o casa del perro), hecha también de piedra o adobe y con techo de paja. Los animales de labranza (bueyes), los de cría (vaca) no duermen en corrales sino en el patio, amarrados en estacas o “watana”. En el caso de dos únicas familias que poseen un caballito cada una éste pernocta también en el patio. Las pocas personas que creían cercos, construyen para éstos un “khuCi wasi” o “khuCi kor’al” (chiquero).

Por el hecho de estar los animales en el patio, aunque las crías tiernas duermen en las habitaciones, junto con las personas, esta dependencia se halla, en los meses de lluvia, repleta de barro que con poca frecuencia se limpia constituyendo montones.

Las chacras de cultivo (un topo de maíz, dos o más papas, ocas, lisas, habas y pedazos menores de otros productos), no se hallan casi siempre en lugares alejados de la casa. El pasto para el ganado puede utilizarse en cualquier lugar de Sallaq.

EL MENAJE

Hay ciertos objetos que son de uso generalizado. Sólo de ellos hemos de ocuparnos anticipadamente. De los demás se hablará en cada caso, sí es que ya no se los explicado anteriormente.

Buduña o Puruña. Es un “p’uku grande que se usa para el lavado de la cabeza, para la preparación del recado con el que debe hacerse la comida. Se lo adquiere como al “p’uku” y a



todos los objetos de cerámica, en la Feria de “Kaninkunka” (2 de febrero, junto a la lagunita de Urcos), si es que la adquisición no se hace de los pocos viajeros que, con venta de tuestos, viajan por la región.

Cato. Cantaritos de arcilla, de unos 30 centímetros de altura. Se los usa para el transporte de agua o chicha, en pequeñas cantidades.

Cuchillo. Es de acero, unas veces con mango de madera, y otras con una prolongación de la hoja que le sirve de mango. Es de factura local o comprado de los herreros de Urcos.

Chocolatera. Jarra de arcilla, semejante al “p’uyño” y al “Cato”, pero de cuello ensanchado. Se usa para hacer chocolate, de allí su nombre.

Doktor’Ca. O doctorcito, es un “p’uyño” pequeño, que se usa exclusivamente para calentar aguardiente.

ECara. Cernidor de fabricación casera. Está hecho de haces de paja tejidos con lana, o también con corteza curvada de eucalipto. Al fondo de los haces o cortezas circulares se adhiere, cosiendo con hilo de lana, un pedazo de cuero que agujereado convenientemente sirve de tamiz.

Hanq’ara. Mata (*lagenaria vulgaris*) en forma de plato hondo. Se usa para depositar líquidos al fabricar la chicha y otros usos menos frecuentes.

ICHuna. Hoz o segadera. Es de hoja de acero y mango de palo. Se compra de los herreros de la región. La hoz hecha en fábrica se llama extranjera.

Isanka. Especie de red o canasta constituida por un palo circular y dos palos que hacen fondo cruzándose en forma de X y asegurándose con varillas o sogas de paja. Encima se deposita una capa de paja para cernir la chicha durante su elaboración. Es de fabricación casera.

Kamaña. “Raki” pequeño.

KapaCo. Cuero seco de oveja, desposeído de lana, en que se guarda sebo y otras grasas.

Kóstal. Costal. Casi siempre se lo fabrica de lana llama aunque hoy se lo adquiere también de gongoche, llamado cotense o cotensio (arpillera, yute).

K’analla. Tostadera. Es una olla de arcilla de poca profundidad y mucho ancho, que se pone sobre el fuego para tostar granos, removiendo con un palito.

L’latha. Es otro nombre de la buduña o puruña.

Manka. Olla. Las ollas son de arcilla, de varios tamaños, pero, siempre responden a la misma forma.

Maran. Batán de piedra para moler. Ocupa lugar fijo en la habitación.

Mak’as. Recipiente de arcilla para transporte de chicha. Tiene vinculación con el “urpu” y el “raki”. Estos, sin embargo, son “wasipi tiyaq” (que se sientan o quedan en casa), mientras que aquél es cargado a las espaldas de los “kañari” u otras personas, con su voluminoso contenido de chicha, por eso se le llama “puriq” (que anda, que camina). Se lo adquiere, como a sus parientes,

en “Kaninkunka”.

Molinillo. De madera, manufactura de Paucartambo. Imprimiendo rotación en el mango con la palma de las manos, se obtiene espuma en el chocolate o los ponches.

Mushk’a. Mortero pequeño. La piedra circular o cúbica tiene una depresión donde encaja la “qollota”. Es el utensilio que se emplea para moler ají o medicinas.

“Putu”. Mate globular que se usa para el transporte de chicha.

“Pushka”. Rueca, huso. Se halla constituido por una varilla delgada, de unos 30 centímetros de largo. Se consigue la estabilidad al hilar con el uso de un rocambo (“phiruru”) de madera, al que, a veces, se lo sustituye con una papa o algún tiesto roto y desbastado en forma circular.

Cuando la “pushka” alcanza cerca de 50 centímetros de largo y consiguientemente, tiene mayor grosura, un rocambo más grande y pesado y sirve para torcer dos fibras previamente hiladas, o simplemente para hilar fibra muy gruesa, toma el nombre de “k’anti”.

“Phukuna”. Soplador. Se lo construye de tallo seco de “k’utu” (*Opuntia exaltata* Berger). Sirve para soplar el fogón.

“P’uku”. Escudilla o plato de arcilla, muchas veces vidriado. Es angosto en la base y ancho por arriba. La dimensión es variable: lo más pequeño se utiliza para depósito de ají y lo más grande para servir los alimentos.

“P’uyñu”. Recipiente de arcilla, a manera de jarrita de base ancha y cuello y boca angostos, con asa. Puede contener de uno a tres litros, más o menos, de líquido.

“Qollota”. Piedrecita redonda y muy lisa, que encaja en la depresión de la “mushk’a” y le sirve de manguito para moler.

“Q’onCa”. Fogón, hogar. Ocupa lugar fijo en la casa; se halla casi siempre adosado al piso de alguno de los ángulos. Se lo fabrica de barro ligoso. Levantando primero una base circular de 20 a 30 centímetros de altura, dotada de puerta de unos 15 centímetros por lado; como umbral, se colocan palitos; y también se ponen otros palitos perpendiculares al umbral y encajados, por una de las puntas, en el ángulo de la pared, todo lo que se recubre con la misma tierra ligosa constituyendo así una especie de bóveda dotada de dos huecos que toman el nombre de “ñawi” (ojo), donde encajan las bases de las ollas. Son pocas las veces en que los agujeros son en número de tres.

El fogón de uso diario es de la dimensión expresada; pero el que se destina a la cocción de la chicha, y que por eso funciona sólo una o dos veces al año, alcanza mayores dimensiones.

“Raki”. Depósito grande para hacer chicha. Es de boca ancha y se destina a no moverse de la casa. Un “raki” grande mide, más o menos 56 centímetros de alto, un metro con cincuenta centímetros de circunferencia en la parte media y 40 centímetros de diámetro en la boca.

Tiene dos asas dispuestas en la “wiksa” (barriga).

“Taqe”. Troje hecho de haces secos de tallo de cebada o “lastrojo” (rastrojo) entretejidos con dos hileras de sogas de paja que las unen constituyendo una especie de estera. Tiene un alto medio de un metro, y, cuando se lo dispone circularmente, un diámetro de un metro cincuenta, entre las paredes.

Se fabrica también de varillas o “Caqla”, a manera de las puertas del mismo nombre. En el primer tipo de “taqe” se guarda granos pequeños (trigo, maíz desgranado, cebada) y en el segundo, maíz sin desgranar, papas, chuño, etc.

“Thanaku”. Frazada que se fabrica de todos los retazos procedentes de ropas envejecidas, cosiéndolos con hilo. Esta prenda de cama, infaltable en Sallaq, es multicolor y sumamente gruesa, por motivo de su constitución.

Según narraciones de los naturales, es tal la calidad de abrigo del “thanaku”, que un sacerdote, que fué a las misiones de Semana Santa, se compró un ejemplar, por haberse dado cuenta de que es la única prenda con la que se puede dormir en los meses más fríos.

Tomín. Es un “mak’as” pequeño. Sirve también para transportar líquidos (agua o chicha). Se lo lleva a la espalda con una sogas, que se asegura en las dos asas que tiene en la barriga.

“Tunawa” o “Tunaw”. Mango de piedra para moler en el batán. Tiene unos 40 ó 50 centímetros de largo, 10 centímetros de alto y 10 centímetros de ancho, siendo plano el borde superior y convexo en el inferior que roza con la superficie del “maran”. Así se logra balancear, reduciendo los granos, cuando las manos imprimen fuerza, sucesivamente, en los extremos.

A veces y especialmente para la molienda del maíz germinado del que se fabrica chicha, se usa una “tunawa” pesada, que conservando el largo indicado antes, y hasta reduciéndolo, triplica y hasta cuadruplica la altura.

Tanto el “maran” como la “tunawa” se las hace fabricar en “Rumiqolqa” (Hacinamiento de piedras; lugar geográfico), si es que no se los ha adquirido por herencia.

“T’oqsena”. Palito que sirve para atizar el fuego.

“Urpú”. Depósito grande de arcilla, con dos asas, para hacer chicha. Es de boca más ancha que el “mak’as” y más angosta que el “raki”. El “urpu” grande, mide más o menos, 60 centímetros de alto por un metro con sesenta centímetros de circunferencia en la parte media y 26 centímetros de diámetro en la boca.

El “urpu” y el “raki”, permanecen inamovibles en la casa, mientras que el “mak’as” sale portando la chicha que se fabrica en ellos. Se lo adquiere como a sus parientes.

“WarwaCo”. Dispositivo de la base de una canasta o de palos entretejidos imitándola, y que, a modo de polea, se suspende, por encima de algún tijeral del techo mediante un cable corredizo en uno de cuyos extremos está la canasta en que se depositan alimentos que pueden ser comidos por los animales (gatos, ratones), y cuya otra punta se amarra a alguna estaca de la pared.

“Winku”. Mate en forma de cuchara; se usa para trasegar chicha. Se lo hace partiendo a lo

largo un “putu”.

“Wisila”. Cucharón de palo. Lo compran de la feria de “Kaninkunka” o de la Provincia de Paucartambo. Se usa para remover y servir los alimentos.

La Provincia de Paucartambo del Departamento del Cuzco, por razón de poseer maderas apropiadas, y por tradición, es la proveedora de objetos de madera semejantes o diferentes de la “wisila”. “molinillos (para espumar chocolate o ponches), artozas, cucharas y cucharitas de palo, “qero” o vasos de madera, “pushka” o husos, con sus correspondientes rocaderos, etc.

Como Umari, en la Prov. de Cangallo, del Depto. de Ayacucho, Paucartambo llena de dichos objetos todo el departamento del Cuzco. Penas y mercados se hallan provistos de centenares de piezas manufacturadas allí.

En todos los recipientes de arcilla, se usan términos anatómicos para señalar sus partes: “sikin” o “paCan” (sus posaderas o base); “wiksan” (su barriga, la parte media y más ancha); “kunkan” (su cuello) “simin” (su boca); “ninrin” (orejas, asas). Se emplean también algunos otros: “hawan” (la parte de afuera, el exterior); “ukhun” (la parte de adentro, el interior); “patán” (el borde).

Cuando la olla u otro recipiente, por efecto de rajaduras deja de cumplir su función propia, se le llama “wañusqa” (muerto) o “raqra” (rajado). En este caso, y mientras no se rompa por completo se usa para guardar granos u otros objetos sólidos, si es que no se lo deposita en el patio donde permanece largo tiempo, o se lo termina de romper para colocar en la loma de los edificios.

Todo recipiente de arcilla es comprado en la feria de “Kaninkunka”, o, en su defecto, se adquiere de los vendedores de “Pukara” (Depto. de Puno), quienes son especializados en su transporte y venta, y no pocas veces, son los mismos fabricantes.

LA VIVIENDA, SUS HABITANTES, DEPENDENCIAS Y MENAJE

El estudio particular de las viviendas de Sallaq debemos realizarlo guiándonos con el siguiente cuadro:

1. Jefe de familia: Nombre, Estado civil. Edad. Raza, Grado de Instrucción, Procedencia.
2. Número y condición de los miembros de familia.
3. Paraje en que se ubica la vivienda: Nombre, Límites.
4. Provisión de agua.
5. Provisión de leña.
6. Eliminación de basuras.
7. Materiales de construcción:
A: “kalki” B: adobe C: “kurku” D: “Caqla” E: “q’eswa” F: rastrojo G: “iCu” H: material de la puerta I: otros.
8. Anexos de vivienda:
A: corrales o “kanCa” B: gallineros C: chiqueros D: estacas para amarrar el ganado E:



- patio F: huerta G: chacras.
9. Animales domésticos
 10. Inventario de habitaciones.
 11. Orientación (tomando como base la puerta de cada pieza).
 12. Dimensiones:
A: largo por ancho (en el exterior) B: altura exterior máxima (en el mojinete) C: altura exterior mínima D: altura interior máxima (del piso a la viga central) E: pared.
 13. Ubicación de objetos fijos: (entrando por la puerta):
A: ángulo exterior derecho B: ángulo interior derecho C: ángulo interior izquierdo D: ángulo exterior izquierdo E: Lado derecho del piso F: Lado izquierdo del piso.
 14. Objetos hallados en el piso.
 15. Objetos hallados en las paredes.
 16. Objetos hallados en el techo.
 17. Ventilación y luz.
 18. Observaciones.

VIVIENDA N° 1

1. Carmena Qespe. Soltera, 30 años, India, Analfabeta, Natural.
2. Vive con dos hermanas: Juana y Faustina, de 32 y 28 años, respectivamente, e idiotas ambas y con su hijo Evaristo Qespe de 6 años
3. Paraje: “Panpa wasi” (casa de la pampa) Por el N: “Kutipata” (altura de los “kuti”), S: “Pukutuyoq”, el camino de Urcos y “Tintín era” (lugar de los entierros y era de la planta del mismo nombre); E: “AnkawaCana” (lugar donde desovan las águilas); O: “Hatun Mayo” (Rio grande).
4. Provisión de agua: Una acequia vecina, 20 pasos.
5. Provisión de leña: De los alrededores.
6. Eliminación de basuras: Se las bota a las chacras.
7. Materiales de construcción: a, b, c, d, e, f, g (es decir: “kallki”, adobe, “kurku”, “Caqla”. “Q’eswa”, rastrojo, “iCu” H: No tiene puerta, (batientes).
8. Anexos de vivienda: A: al lado izquierdo de la puerta se dispone una pequeña construcción de 50 centímetros de alto, en forma de casa, que es la vivienda del perro. Por el mismo sitio se ingresa a un corral donde se amarra la vaca. El patio es común a la casa de Nicolás Turpo, su vecino. Las chacras de maíz están junto a la casa.
9. Animales domésticos: una vaca que se llama “BernaCa” con su ternero: “Salbina”, tienen esos nombres por haber nacido en viernes y sábado, respectivamente: una perra: “C’iti se-pasCa” (mujercita ágil). Aunque la casa de la perrita está ubicada afuera, hoy duerme en la habitación porque tiene crías; tiene también dos conejillas.
10. Inventario de habitaciones: Una sola.
11. Orientación: SO.
12. Dimensiones:
a: 2.55 x 5.50 metros (largo por ancho).

- b: 2.90 metros (altura exterior máxima).
 c: 1.25 metros (altura exterior mínima).
 d: 2.40 metros (altura interior máxima).
 e: 0.25 metros. (Ancho de la pared).
13. Ubicación de objetos fijos: Entre la puerta y el ángulo exterior derecho (a): la cama de Faustina compuesta de cueros desposeídos de lana y un “thanaku”. Junto, la cama de la perra y sus crías. Frente a la puerta y al centro del piso: lugar donde duerme Juana; su cama es más pobre que la de sus hermanas, pues que consta de un “thanaku” excesivamente deteriorado. En el ángulo interior izquierdo (c): el fogón de dos ojos. En el ángulo exterior izquierdo (e): el “maran” con su “tunawa”. Junto a la puerta: la cama de Carmena y su hijo: consta de un “thanaku” y tres cueros desposeídos de lana.
 14. Objetos hallados en el piso: 4 ollas, un cuchillo, 3 “p’uku” una phukuna”, 3 P’uyñu”, un “Cato”, una “k’arpa” (tiesto roto donde come el perro); tomines pequeños; 2 ollas para chicha; una “puruña” con varios “Cutí” (madejas extraídas del huso) un “urpu”, un “raki”, un “kuti” (mango de lampa).
 15. Objetos hallados en las paredes: Una montera usada, 6 madejas de “q’ayto” (hilo, ovillo), una cruz amarrada en Viernes Santo por Carmena, 2 “p’uyñu” para chicha y otro con cuajo encima del fogón; una “cCara”, una botellita con “ásete” (kerosén), un mecherito de lata, una “iChuña”, un “qero”, un “awa” (Equipo completo para tejer), un “niwa pillo” (penacho de la “niwa”, planta, que se usa como adorno de la cabeza en la Danza de los Sargentos de Carnaval); juguetes de arcilla que pertenecieron a la madre de las mujeres.
 16. Objetos hallados en el techo: Un “khuCiq sullun” (aborto de chanco), para curar el “sullu wayra” (Sahuman al enfermo).
 17. La ventilación y luz se da por puerta ovoidal de 94 x 75 centímetros y por una ventanita trapezoidal de 28 x 28 x 21 centímetros.

VIVIENDA N° 2

1. Nicolás Turpo, Viudo, 40 años, Indio, Analfabeto, Natural
2. Vive con sus hijos: Santos, Dorotea, Antolín, Eulogio, de 12, 12 10 y 4 años, respectivamente.
3. “Panpa wasi”. Límites: los mismos de la vivienda N° 1
4. La misma de la Vivienda N° 1.
5. La misma de la Vivienda N° 1.
6. Se hace lo mismo que en la Vivienda N° 1.
7. a, b, c, d, e, f, g. No tiene puerta (batientes)
8. E: Es el mismo de la Vivienda N° 1; g: Tiene sus chacras contiguas a la casa.
9. Tiene dos perritos.: “Makusani” (nombre geográfico de la Prov. de Canchis) y “Q’araCa” (peladito); dos conejos: uno macho y otro hembra.
10. Una sola.
11. SE.
12. A: 5 48 x 2.40 B: 2.80 C: 1.45 D: 2.70 metros.



13. Ocupando a, b, e: Gran “patana” donde duerme toda la familia en una cama que consta de varios cueros viejos muy sucios y dos “thanaku” todavía más viejos. Debajo de la tarima está la conejera; entre b y c esta el batán con su mango, d: “q’onCa” de dos ojos.
14. 7 ollas, entre grandes y chicas; 6 “raki” de varios tamaños; 2 “mak’as”; una “k’analla”; un soplador; 2 cuchillos; una lata vieja; un equipo de instrumentos de tejer; un zurriago; 5 bateas de madera de diferentes tamaños; 4 botellas vacías; una “hanq’ara”; 5 “p’uku”; una “mushk’a” y su “qollota”; algunos de los recipientes enumerados contienen reducidas cantidades de sustancias alimenticias: cebollas, trigo, etc.; 3 picos; 2 lampas; 3 “taklla”; una “taklla qorana” (reja de pértiga o arado de pie); un serrucho; 3 “iChuna”; 7 “kuti”; un costal de maíz; un par de zapatos; 2 “usut’a” (sandalias); 2 banquitos muy bajos.
15. Un tambor con sus baquetas; una taza de hierro enlozado; una sartén; un espejo; 2 sombreros de paño y otro de paja; 2 lazos de cuero: un “qero”; 8 pitos (el dueño es músico: pitero); una quena (instrumento que también toca; un chillador o guitarrilla; 14 “p’uku” enlazados; botellas vacías y una “unkhuña”; un farol; una montera, de la hija; una cuartilla de medida; una cruz amarrada en Viernes Santo, sobre la puerta; una canastita de mimbre; 2 peines; un “winku”; muchos pedazos de ropa vieja; un collar de perro; latas inservibles.
16. 2 ollitas con hierbas medicinales; una taza; un candelero; varios tiestos de juguetes; varios cantaritos para servir chicha; 2 canastas con hilos y trapos; una balanza de pesar coca; una trampa para ratones (“katonera”); un equipo de instrumentos para tejer; 3 atados de lana; 3 quenas; 3 “pushka”; varios cueros de oveja que servirán para dormir; una “warak’a” (honda) de lana de llama; una olla con sebo; prendas de vestir de la esposa muerta; 4 cruces de madera.
17. La ventilación y luz se dan por una puerta de 1.10 x 0.60 meros y por cuatro ventanitas, la mayor de las cuales tiene 0.30 x 0.17 metros.
18. El combustible lo guardan en diferentes lugares del piso. Los objetos de la pared penden de estacas o están dentro de 12 agujeros de diferentes tamaños y las del techo están metidos en las “Caqla o penden de ganchos de alambre.

VIVIENDA N° 3

1. Mariano Wamán, Casado, 60 años, Indio, Analfabeto, Natural.
2. Vive con su esposa Domíngua Puma de 60 años. Tiene 3 hijos y vive con dos de ellos; Alipio y Jacinta, de 25 y 22 años, respectivamente.
3. “Añanwayniyoq moqo” (?). Por el N: “Mansanayoq”; por el S: “Hatun Mayo”; por el E: “KaCi-kaCi”; por el O: “Wallar’ uray”
4. Una acequia vecina: 120 pasos.
5. De los alrededores.
6. Se las bota a las chacras.
7. a, b, c, d, e, f, g. 1ra habitación: sin puerta; 2da: puerta de tabla; 3ra y 4ta: puertas de “Caqla”
8. a: un corral de ovejas al S. de la casa; d: tienen, en el patio (e) estacas para amarrar el ganado; g: las chacras de maíz están al N. de la casa y a inmediaciones de ella.
9. Tiene 3 perros: “Laranjito” (naranjito); “Makusani” y “AristaCa”; 4 toros; “MaskaronCa”,



“Sulluku” (nombre de un fruto de la selva. Tiene color negro); “k’umu llama”.

10. Cuatro habitaciones.
A. Primera habitación:
11. Orientación: S.
12. a: 6.83 x 2.40; b: 2.90 c: 1.02 d: 3 metros.
13. a: fogón con 2 ojos: en el piso de la habitación duermen la madre y los dos hijos, en camas separadas; la cama está compuesta de cueros de oveja y “thanaku”. Alipio usa sus prendas de vestir para abrigarse durante la noche.
14. Un soplador; 9 ollas; un cuchillo; 2 “raki”; una “isanka” con paja para cernir chicha; un costal con disfraz completo de Sargentos, que pertenece a Alipio; 3 “p’uku” un mortero y su mango; 3 “cato”; 2 “llatha” de diferentes tamaños una tostadera; 2 jarras de arcilla, 2 botellas de kerosén, vacías; un pico: un “kuti” una azuela.
15. Un mechero de lata a kerosén, 2 ollitas; una de ellas es depósito sal; 2”p’uku”; un cucharón de palo; cernidor; una quena; un “niwa pillo”; un tambor de carnaval, con baquetas; una guitarra muy deteriorada; 3 monteras, dos viejas y una nueva; una pollera nueva un lazo de cuero para amarrar el arado; un “pelte” (fleje) para amarrar la reja del arado; un molde circular hecho de varilla de “tintín” (planta) para hacer “C’utuku”.
16. Una “kandunga” (honda con flecos multicolores y que se emplea solo para danzas), de lana de llamas; un pedazo de tela azul nueva para pollera; un “C’utuku” arruinado.
17. La ventilación y luz se dan por una puerta de 94 x 52 centímetros y por los agujeros del mojinete.
18. En las paredes hay doce huecos, el mayor, de 33 x 23 centímetros y el menor de 18 x 3 centímetros. Sirven de alacenas.
B. Segunda habitación:
11. O.
12. a: 6 x 3.45 b: 3.50 c: 1.25 d: 3.62 e: 0.28 metros
13. Entre c-d: un fogón en desuso; entre b-c: un batán y su mango destinados exclusivamente al molido de “llipt’a”.
14. 3 armas, 2 timones, un yugo trabajado y otro por terminarse (Wamán es fabricante de arreos de arar); 2 adoberas; un “punCu tupu” (palo de medida para el urdido de ponchos); una “antara” de cuatro cañas para tocar en la siega; 2 banderillas (armaduras de palos para poner banderitas y cohetes en los caballos de la danza de los negros); un payaso de cohetes y papeles de color, armazón de castillos de fiesta; un “urpu” malogrado; un tomín; 2 “p’uyñu”; una mandolina arruinada; un “kuti” y muchos objetos inservibles.
15. No hay ningún objeto en la pared.
16. El techo está semidestruido, no hay nada en él.
17. La destrucción del techo hace que la habitación se halle como en galpones. La puerta tiene 1.23 x 0.60 metros.
C. Tercera y cuarta habitaciones:
11. O.
12. A: 11.35 x 3.05 B: 3 C: 0.79 D: 2.90 E: 0.28 metros.



13. 3ra habitación b: batán con mango e: cama de don Mariano, que consta de varios cueros de oveja muy sucios y viejos; un “thanaku” muy usado y numerosos trapos pequeños c: un fogón de dos ojos (no lo utilizan); al lado, otro fogón, también de dos ojos (no se lo usa). 4ta habitación: 2 bombos (instrumentos musicales que los alquila el dueño); 2 “taqe” de rastrojo; un “urpu”, un “mak’as”; un soplador; varios lazos de cuero de vaca; un costal viejo; una “qorona”; 3 picos; un kepis para baile de negros; un arreo completo de disfraz de “ukuku” (oso); un zurriago.
14. 3ra habitación: un torito de arcilla hecho en “Pukara”; un soplador dé 9 cañitas para la danza de los chunches (antarita que tocan los bailarines de dicha danza); un par de polainas de cuero para la danza de los negros; 2 baquetas de tambor; lazos de cuero para cargar; varias sandalias muy viejas; 2 hondas de llama; 2 lliklla de lana con hilos; un ejemplar de huso, aguja, “yawri”, lima y varios hilos: 5 pitos; una “Cuspa”; un serrucho; un cuero de vaca para cortar tientos; un “hanpi khipu” (atado de medicinas) con las siguientes sustancias: contra hechizo, contra veneno, “qolqe misa”, “hanku qañiwa”; linaza; “wera q’oya”, “waynillo kurtiCa”, “kawra waqra” (cuerno de cabra), “Cuwi” (frejolitos), incienso, “wayruro”, “Callwa tullu” (hueso de pez), “pumaq sonqon” (corazón de puma).
15. 3ra habitación: una cruz del Señor de “Wanka”; 4 husos con sus rocaderos.
16. La ventilación y luz se dan: 3ra habitación: 1 x 0.56 metros y muchos huecos en el techo; 4ta habitación: 1.09 x 0.50 metros.

VIVIENDA N° 4

1. Félix Turpo. En “sirbinakuy” o convivencia, 25 años, Indio, Analfabeto, Natural.
2. Con su conviviente o “serbisia” doña Catalina Wamán, de 24 años.
3. “Tambo maCay”. N: “Salter neyoq”: S: ?; E: “Yuraq unuyoq”; O: ?.
4. Una acequia vecina: 100 pasos.
5. De los alrededores, y especialmente del cerro de “Kunka qasa” (1/2 kilómetro).
6. Se las bota a las chacras y alrededores de la casa.
7. a, b, c, e, f, g, h: la habitación: puerta de “Caqla”; 2da: sin puerta; 3ra: tabla y clavos; 4ta: sin puerta. La 1ra puerta tiene candado de madera.
8. a: Dando frente a las habitaciones, está un corral de ovejas; e: tiene patio común con la vivienda de Diego Wamán; f: al S, de▯bajo del corral hay una chacrita o huerta de coles y orégano; g: la chacra de papas, maíz y quinua se extiende por debajo de la huerta; c: chiquero.
9. Tiene 2 vacas: Dominga y Nicolasa; 2 perros: “Phini kishka” (? espino) y Oso; 2 gatos: “MariaCa” y “MarianuCa”; 2 gallinitas: “PheCara umaCa” (de cabecita empenachada) y “Q’omer’ KakiCa” (de patitas verdes); un chancho: Antonio; 11 conejillos.
10. Cuatro habitaciones.
A. Primera habitación:
11. O.
12. a: 6.80 x 3 b: 2.70 c: 1.20 d: 3 e: 0.36 metros.



13. a: sitio de la cama, tendida sobre un poyo de 5 centímetros de altura, y que consta de 20 cueros de oveja, un “thanaku”, 2 polleras 3 “liklla”, un poncho nuevo y varios trapos informes.
14. Una “liklla” conteniendo pedazos de tela nueva azul y roja para confeccionar un chaleco de varón; un equipo de instrumentos para tejer ponchos y mantas; un palo de medida para urdir poncho una estaca clavada en el piso para sujetar el tejido de prendas delgadas; 3 cueros de oveja, para hilar; 3 trojes: dos con maíz y uno vacío; varias botellas vacías para comprar aguardiente; un par de sandalias nuevas; una hoz; un atado de hilos de lana; una “antuta” de la danza de los chunchos (palo largo que los danzarines llevan en la mano, está hecho de chonta, madera dura de la selva); una porción de papas “qonpis”; 2 puntos (pedazos de hierro de 10 ó 20 centímetros para picar piedras); varias sogas de lana de llama para cargas cántaros; una llave inglesa (herramienta de mecánicos, que Félix dice haberse encontrado en la carretera); un “thanaku”, 3 “raki” pequeños; 2 ollas y un “p’uku”; 3 polleras.
15. Hay 14 huecos o especie de repisas en las paredes. En esos huecos, o colgando de estacas, se hallan: una vela, cigarros y fósforos junto a la cama); varios “p’uku”; varios ataditos que contienen hilos para tejer “bir’iti”; 8 madejas redondas de hilo (“q’aytu kurur”); una soga de lana de llama y varias de cuero de vaca; cadenas (pedazos), alambres y lazos para tejer; un juego incompleto de instrumentos de tejer; varias “liklla” muy nuevas y primo-rosas; una bolsa que contiene, ropa tejida, flamante, de Félix (“C’ullu”. camisas, vestido completo de Sargento, poncho, chalecos, sombrero de de cuero de llama y oveja; algunas prendas de ropa muy usadas una “C’aspa”, un jarro para beber chicha y un cántaro; una honda de goma; un par de zapatos de cuero y lazos para tientos de sandalias; 6 juguetes de arcilla con los que Félix jugaba de niño; un “putu” para preparar medicamentos y otro para tocar en la danza de los chunchos (?); una guitarrilla malo-grada; 6 quenás y un pito que toca Félix; una flauta o “antara” de 8 cañas, para la danza de los chunchos; plumas de loro para la danza de los chunchos (se las ponen a la cabeza).
16. Una flor artificial para poner a la cabeza de los toros que aran, al estrenarse alguno; un juego de hermosas plumas para la danza de los chunchos; un atado de medicinas, con las siguientes sustancias: cebada de Castilla (“kastilla sebarilla”), semillas de culantro, incienso, “yanali”; “wayra alusema” (alucema para el viento); azúcar; “yareta weqe” (lágrimas de “yareta” resina de una planta de la selva); “wañakopaypa akan” (excremento de un animal de ese nombre); “oroypimienta” (oropimente); “perayama” (?), todo envuelto en una “unkhuña”. Este envoltorio se halla guardado entre la pared y el techo.
17. La ventilación y la luz se dan por una puerta ovoidal de 1.05 x 0.64 metros.
B. Segunda habitación:
11. O.
12. A: 4.70 x 2.50 b: 2.10 c: 0.75 d: 2.50 e: 0.25 metros.
13. Entre c-d: fogón de 2 ojos, e: ocupando todo el lado derecho del piso, un poyo; debajo de éste, la conejera.
14. 6 ollas; 6 “p’uku”; 2 tomines; 3 cántaros de diferentes tamaños; 3 “tinina” (ollas para teñir: rosado, verde y celeste); 8 “kuti”, algunos de ellos con “qorana”; una “taklla”; 2 juegos de instrumentos de tejido; combustible.



15. Hay cinco agujeros con objetos inservibles dentro; 3 cantaritos para servir chicha. Entre las paredes y el techo hay varias imágenes de greda sin cocer; son representación de todos los animales que tienen, y fueron hechos por Félix en Navidad para que procreara su ganado; les llaman “enqayCo”
16. Una “qorana”; varias “pushka”; una segadera un soplador de repuesto; un equipo de instrumentos de tejer y varios objetos inservibles; un cuero sin lana, para fabricar lacillos.
17. La ventilación y la luz se dan por una puerta de 1.07 x 0.71 metros y un hueco.
18. El ternerito: “MartinaCa”, nacido hace pocos días, duerme en esta habitación.
C. Tercera habitación:
11. O.
12. a: 5.90 x 2.20 b: 1.95 c: 0.55 d: 2.50 e: 0.25 metros.
13. Hay sólo paja y palos para construcción.
14. La “ventilación y la luz se dan por una puerta de 0.93 x 0.65 metros.
15. En esta habitación duermen las gallinitas y el chancho.
D. Cuarta habitación:
11. O.
12. ?.
13. e: abarcando a-b: un poyo de barro; entre b-c: un poyo para sentarse; un batán con su mango; otro poyo para sentarse; dos fogones de 2 ojos cada uno; c: el lugar para guardar tiestos.
14. 3 tiestos flamantes, traídos de “Kaninkunka”; 4 armas; 2 “kuti”; un “urpu” y muchos objetos inservibles y abandonados.
15. ventilación y luz se dan por una puerta (?).
16. Esta habitación fué de Julián Turpo y su mujer, que hoy es viuda. La abandonó y se fué a la parte más alta por haberse muerto muchas de sus ovejas. Hoy ocupan por igual los habitantes de las casas vecinas que son hijos del finado: Félix y Bonifacia casada con Diego Wamán.

VIVIENDA N° 5

1. Diego Wamán, Casado, 28 años, Indio, Analfabeto, Natural.
2. Vive con su esposa Bonifacia Turpo, de 28 y sus hijos Hipólito y Juana Modesta, de 7 y 4 años, respectivamente.
3. El mismo de la Vivienda N° 4.
4. La misma de la Vivienda N° 4.
5. La misma de la Vivienda N° 4
6. Como en el caso de la Vivienda N° 4.
7. a, b, c, d, e, f, g, h: una puerta (1ra habitación) es de tablas con armellas y candado extranjero; la puerta de la segunda habitación es de “Caqla” con su “watana k’aspi” o palo de seguridad.
8. a: al O. de la casa hay un corral; e: el patio lo comparten con Félix Turpo; g: las chacras están al lado de las de Félix Turpo.
9. Tiene 3 vacas: “HerhaCa” (?), “Taparako” (nombre de una mariposa negra a la que se puen-



sa de mal agujero), Nicolasa; tiene 2 perros: “NapoleyonCa” (Nopoleoncito) y “PisIuCa” (sin pelos) un gato: “MaCu saqra” (diablo viejo); 3 gallinas “ChaCu” (tra-ṽposa), “Yuraq” (blanca) y “C’unpi” (rojiza) y 13 conejillos.

10. Dos habitaciones.

A. Primera habitación:

11. a: 5.60 x 2.90 b: 2.40 c: 0.86 d: 2.75 e: 0.20 metros.

12. d: la cama donde duerme toda la familia, que se halla encima de un poyo de 15 centímetros y consta de 13 cueros de oveja, un “thanaku”, un poncho nuevo, 3 polleras, una toldera, 2 “kulis” del niño y varias prendas usadas; 3 ponchos: uno multicolor y otros nogal; 2 jubonas; una chalina de punto.

13. Un costal de hilos para confección de poncho; un chaleco un instrumento de tejer (parte de algún equipo completo); una jubona con todos los arreos, que alquila para la danza de los Sargentos un par de zapatos de cuero; una mandolina destruida; 3 botellas vacías de aguardiente; varios tientos de diferentes tipos; 2 “taklla”; 2 “kuyunta” o coyundas; una canasta de carrizo con provisión de chuño; un “urpu” hueco, con arvejas; 2 “raki”; una “hanq’ara” un “mak’as”; 3 trojes con cebada y maíz, respectivamente; una lata de gasolina; una “puruña” con trigo; una caja de Carnaval; implementos de mate para manipular chicha; 2 “kuti” con sus “qorana”; una porción de papa menuda; un “p’uti” a medio fabricar (es Diego quien hace estos grandes candados de madera); un candado de fábrica; un lazo de cuero de vaca; un “winku” con provisión de maíz, germinado para hacer chicha.

14. Hay 6 agujeros como alacenas. En ellos están: una ropa completa para la danza de los Sargentos; una cruz llevada del Señor de “Wanka”; una “lliklla” nueva de “pallay” (adorno primoroso); un lazo para cargar; un rollo de alambre de metal; un zurriago; una talega de bayeta llena de hilos para ser tejidos; 2 sombreros de paño; una balanza de mate; una romana (balanza de halar); flejes de hierro para amarrar la reja del arado; una “antara” de 4 cañas para el “iChuy”; varios pedacitos de tela y objetos inservibles; una velita de parafina para el alumbrado nocturno; un “tupu” de plata con que se prende, a modo de gran alfiler, la “lliklla”; una libreta militar de Diego; 3 polleras nuevas; 3 “lliklla”; un cuerito de vicuña; su atado de medicinas contiene 2 hierbas: “wamanllpa” y “sasabe”.

15. Un medio cordero pende del techo a manera de “warwaCo”.

16. La ventilación y luz se dan por una puerta de 1.05 x 0.60 metros.

B. Segunda habitación:

11. SO.

12. a: 5.70 x 3 b: 2.95 c: 0.68 d: 3 e: 0.24 metros.

13. B: abarcando parte de la base de los muros: “qowe wasi” (casa de los conejillos); entre b-c: batan y mango; el mortero y su manija; un fogón para hacer la comida, tiene 2 ojos; c: un fogón grande de 3 ojos, para la fabricación de chicha; desde c hasta d: un poyo de barro para sentarse.

14. 12 ollas; 6 “p’uku”; 4 cántaros, un mediano (recipiente de arcilla, escudilla grande); un “mak’as” y un “raki”; varios cacharritos de juguete; combustible.

15. 2 costales de lana de llama; lazos y cintas de metal para arados; un “kuti”; 3 cuchillos; 3



- cucharones de madera; 2 vasos de cristal; 4 cucharitas y 3 cucharas grandes, todas de metal; un cuajo para fabricar quesillos.
16. 2 segaderas; 1 serrucho; 2 ollas.
 17. La ventilación y la luz se dan por una puerta de 0.58 x 1.03 y un hueco de 0.20 x 0.06 metros.

VIVIENDA N° 6

1. Tiburcia Anqalli, Viuda. 60 años, India, Analfabeta, Natural.
2. Vive con 2 de sus hijos: “BinekuCa” y Benedicta, de 22 y 16 años, respectivamente.
3. El mismo de las viviendas Nros. 4 - 5.
4. La misma de las Viviendas Nros. 4-5.
5. La misma de las Viviendas Nros. 4-5.
6. Como en el caso de las Viviendas Nros. 4-5.
7. —a, b, c, d, e, f, g, h: La puerta es de “Caqla” con lazo de cuero de oveja y “p’uti”.
8. —a: el corral de ovejas está al O; e: el patio es una continuación del campo circundante; g: las chacras están cerca de la casa.
9. —Tiene 2 vacas: sólo el torito blanco tiene nombre: “LuisCa”; 2 perros: “PhisluCa” y “C’iko”; no quiso avisar el nombre ni la cantidad de otros animales; 4 gallinas; 2 conejos.
10. —Dos habitaciones.
A. —Primera habitación:
11. —O.
12. —La medida corresponde a las dos habitaciones que se hallan una a continuación de la otra, aunque sí con puertas diferentes: a: 10.70 x 2.93 | b: 2.22 | c: 0.75 (común a las 2 piezas) d: 2.72 y 2.90, respectivamente (en las dos habitaciones); e: 0.28, metros.
13. —Abarcando a-b: una tarima de 2.60 de largo, 0.70 de ancho y 0.60 de alto; entre b-c: un poyo de barro para sentarse, el batán y un fogón de 3 ojos; debajo de la tarima está la casa de los conejos y encima, abarcando la pared, hay unas repisas de barro y varillas.
En la tarima duerme «BinekuCa» el hijo varón, en una cama compuesta de un troje de rastrojo, extendido, 10 cueros de oveja; 2 thanaku; un poncho de color nogal, una camisa de tocuyo. Además se halla sobre la misma tarima y a los pies de la cama, un tomín nuevo, una porción de papas y lazos de cuero de vaca.
14. —Un “raki” con su “isanka” y paja para cernir, contiene “seqe” de chicha que se preparó, días antes del inventario; un “urpu”: 6 ollas; 3 “p’uku”; 2 “p’uyñu”; una “buduña”; una tostadera; un soplador: 6 “kuti”, 4 de ellos con “qorana”; un hacha; un pico.
15. —En las paredes hay 12 agujeros de diversos tamaños. Se halla un mecherito a kerosén; 2 “p’uku”, una “hanq’ara”; una “buduña”; una sartén; una “eCara”; un “tomin”: 2 pares de sandalias un “p’uyñu”; un “niwa pillo” de la danza de los Sargentos; un tambor; un sombrero de paño; 2 “bir’iti”; una “liklla”; unas tijeras de metal; una copa; 2 botellas con aguardiente; una “unkhuña”; una “liklla” y otros objetos pequeños.
16. —5 quenás, “caro” (alambritos para tejer gorros); 2 “taklla” y un “kuti”.
17. —La ventilación y la luz se dan por una puerta de 1.05 x 0.65 metros y dos ventanas, una de



0.18 x 0.15, y la otra, de 0.30 x 0.27 ésta última tiene batiente de madera.

B. —Segunda habitación:

11. —O.
13. —Abarcando c-d-f: una tarima de 0.26 metros de alto por 2.60 de largo donde está la cama de Tiburciana que duerme con su hija Benedicta, y que consta de: 20 cueros, un “thanaku” y 3 polleras.
14. —6 trojes, 4 de “caqla” y 2 de rastros, uno con maíz y los demás vacíos; 9 ollas; un “winku”; 2 “tomines”; un “putu”; 3 cueros para remuda de los que se terminen en la cama; una montera y una pollera nuevas; 2 mantas con hilos; un costal de lana de llama con provisión de maíz desgranado; cantidad apreciable de alimentos: “khaya”, trigo, quinua, patas secas de oveja y carne de cordero.
15. —2 cruces con flores: amarraron sus hijos en Viernes Santo; 3 envoltorios conteniendo hilos; un cuero de vaca, lazos de lana de llama cueros de cordero para hilar; 2 “p’aqla” con sebo; una máscara hecha de la piel de cabra (despojado el cuero de la cabeza del animal, se lo seca dándole una apariencia de rostro humano); un escroto de oveja convertido en bolsa para depósito de sal, botellas vacías; un poncho nuevo; 8 polleras y 9 “liklla” nuevas. Dice Tiburcia que toda la ropa nueva y buena que tiene es de la época en que era soltera.
16. —Plumas de loro para la danza de los chunchos; siete madejas en forma de huso y varias redondas; un equipo completo de instrumentos de tejer; un “Cunpi”; disfraz de la danza de los Sargentos, está completo y con él bailó el hijo; 2 segaderas; 2 cucharones de palo; una vara de autoridad tradicional con sortijillas de metal y regatón de hierro; en su atado de medicinas puede hallarse: “wi-Cullu”, clavo de olor, canela, anís, incienso, pan de San Nicolás, piedra imán; “waynakuyoa akan” (excremento de un ave de ese nombre) 2 monedas de 5 centavos, “saqsa kuti”, carne seca de zorrino, sebo, frijoles de color, placenta de burra; “kuti qespe”, sebo de llama; “purururu”, para curar la esterilidad, “puma wera” (sebo de puma); semilla de culantro; “piya kuya”, huesos de cóndor, mostaza de comer, “Camaru qaraCa” (cascarita de “Camaru”), pezuñas de ciervo, azúcar “dubende ruphasqa”, semillas de coca, romero “qaqa Cunta” (un fragmento de roca especial); todo esta encerrado en 23 pequeños ataditos. Hay muchas medicinas que no es posible determinar. La dueña no las conoce.
17. —La ventilación y luz se dan por una puerta de 1 x 0.56 metros.

VIVIENDA N° 7:-

1. —Jerónimo Wamán, Casado, 37 años, Indio, Analfabeto Natural
2. —vive con su esposa Ildelfonsa Turpo de 27 años y sus hijos Celestino y Dionisio, de 6 y 2 años, respectivamente.
3. —«Sewara pata»; por el N: “Paqo qollana” y “Hatun Mayu”, S: “AnkawaCana” y “HuC’uy Mayu”; por el E: “Mir’inayoc”; O: “Q’ello rnoqo qhata”.
4. —De “HuC’uy mayu”, riachuelo, a 50 pasos.
5. —De las faldas de “Paqo qollana” a medio kilómetro.

6. —se bota a las chacras.
7. —a, b, c, d, e, f, g, h: de las 3 habitaciones, 2 son con batiente de madera, y uno, de “Caqla”.
8. —a: al N. de la vivienda hay un corral para las ovejas; d: en el patio hay 3 estacas para amarrar el ganado mayor; g: las chacras están situadas a inmediaciones de la casa.
9. —Tiene 3 vacas, 2 chanchos y 50 ovejas; 2 perritos: “oqe p’aqlaCa” (cuerito Plomo) y “MamukuCa” (?); un gato sin nombre.
10. —tres habitaciones.
A. —Primera habitación:
11. —O.
12. —a: 5 .50 x 3.40 | b: 2.20 | c: 1.25 | d: 3 metros | e: (?)
13. —Entre b-c: un fogón con 2 ojos, en el que no se cocina; un batán y su mango, con los que no muelen; d: abarcando gran extensión del ángulo, un poyo de 0.27 de alto donde se encuentra la cama en la que duerme toda la familia, y que consta de 10 cueros de oveja, un “thanaku”, una tolderá de jerga.
14. —2 trojes de rastrojo, con maíz y cebada, respectivamente; 2 “urpu”. Una olla con maíz; 4 botellas para aguardiente; 2 “unkhuña” con hilos; costales de lana de llama, una porción de papas y chuño; un poncho nuevo; varias prendas de vestir muy usadas.
15. —5 costales de lana de llama; 3 sogas de lana de llama; 2 lazos de cuero de vaca; madejas de hilo de lana; 4 cueros de oveja para hilar; una canasta de carrizo; una Jubona de mujer; una montera de mujer; un chaleco multicolor; una camisa de tocuyo; un “bir’iti”.
16. —una quena; un instrumento de tejer, parte de arreo completo; una “lliklla” con algo que no se pudo ver; dos canastas de carrizo. Hay una alacena donde está un mechero a kerosén con este se alumbra la familia.
17. —La ventilación y luz se dan por una puerta de 1. 17 x 0. 65 metros, por 4 ventanas de 0. 17 x 0. 10 y una a medio tapar de 0. 40 x 0. 36 metros.
B. —Segunda habitación:
11. —O.
12. —a: 6. 70 x 3. 10 | b: 2. 80 | c: 1. 09 | d: 3. 10 | e: (?)
13. —b: abarcando, en ambos sentidos, gran parte de los muros laterales: un poyo de barro debajo del cual está la conejera; entre b-c: el batán y su mango y la “q’onCa” con dos ojos; c-d-f: un poyo que llena todo el ancho, sirve de catre para que duerma una niña consta de unos cueros de oveja muy viejos y muy sucios, un “thanaku” y muchos pedazos informes de telas viejas. Al pie de la cama, encima del poyo, hay 2 “raki”, uno usado y otro flamante; una “taklla” y “kuti” con “qorona”.
14. —8 ollas; 5 “p’uku”; una tostadera: una cuchara de fierro; un jarro de aluminio; una “wislla”; 2 cuchillos- 3 cantaros; un mortero con su mango; una “buduña” con “khaya” y otras 2 que sirven para lavar; un “putu” para transportar chicha al trabajo.
15. —2 alacenas y varias estacas en las que puede hallarse: un sombrero de paño; un “winku” o “suyk’u” para trasegar chicha; 3 lazos, para fabricar lazos; una “qorona” nueva; una segadera; un mediano aporcelanado; un chupón extranjero de jebe para entretenimiento de párvulos; un par de sandalias; una “taklla”; una porción de “roq’e” (la corteza de la raíz



de esta planta se usa, en sallaq y en todo el Cuzco, como detergente, en el lavado de ropa y aun de la cabeza. Machacada y macerada largamente es eficaz. En Ayacucho, Perú, se llama “taqsana”: para lavar); otra porción de “paCallo” (planta que llevaron de “yawasi”, sirve para curar a las personas y llamas, en caso de heridas); un molde de 2 cañas, de lata, para fabricar velas.

17. —La ventilación y la luz se dan por una puerta de .1.06 x 0.64 metros y por 2 huecos de 0.18 x 0.16.

C. —Tercera habitación

11. —N.

12. —a: 5,90 x 3.10 | b: 3.05 | c: 1.53 | d: 3.05 | e: (?).

14. —Hay 2 fogones destruidos; muchas ollas, 6 de ellas en buen estado y las demás, muertas o inservibles; 3 “raki”; un “mak’as” y un “urpu”; 2 trojes vacíos; una mesa pequeña de madera; un yugo; un “kuti”; 2 “isanka” para hacer chicha; una porción de “roq’e”; una cuchara de palo inservible.

17. —La habitación con puerta de 1,06 x 0.57 metros, está con el techo casi destruido.

18. —Este es uno de los 2 casos de adopción. Jerónimo Wamán y Carmen (nombre de varón) Qespe recogieron niños huérfanos de la comunidad quienes, si bien son considerados miembros de familia, y como tales vestidos y alimentados, cumplen función de sirvientes o cuidantes de ganado.

Hay otra habitación semejante a las anteriores, con puerta de “Caqla” y amarrada con soga. En ella guarda productos de su cosecha, Remigio Wamán, hermano del dueño de casa, que tiene su vivienda propia en parte más alta de Sallaq.

VIVIENDA N° 8:-

1. —Gregorio Wamán, Casado, 55 años, Indio, Analfabeto. Natural.
2. —Vive con su mujer Hilaria Qespe de 50 años, su hija Toribia de 26 años y su nieto Pedro Wamán de 6 años.
3. —“KaCi-kaCr; N: “Isku pata”; S: “Hatun Mayu”, al que el dueño le llama “Wankar Mayu” (¿); E: “Qellmo moqo”; O: “Hatun Mayu”.
4. —Agua temporal (meses lluviosos), a 50 pasos; agua permanente: 200 pasos.
5. —La leña se lleva de los alrededores y de “Kuri”, unos 5 kilómetros.
6. —Las basuras son echadas a las chacras.
7. —La primera habitación es de “kallki”, en las paredes hasta una altura de 1.10 metros sobre el piso, teniendo encima 50 centímetros de muros de adobe; la segunda y tercera habitaciones, tienen las paredes de puro “kallki” con barro; b, e, d, e, f, g, h: la primera habitación tiene puerta de varillas o “Caqla”, la 2ª no tiene batiente, al igual que la última.
8. —a: al N. de la casa está el corral de las ovejas, que no son suyas, sino de la hacienda; e: el leve patio se extiende por delante de la casa; f: la huertecita al SO. De la vivienda, tiene: coles, orégano, apio, ruda, cebollas; g: las chacras se extienden inmediatamente por delante del patio y a continuación de la huerta.

9. —Junto con las ovejas de la hacienda, tiene 7 ovejitas; 2 perros: “AbiyunCa” (Avioncito) y “YanarumiCa” (Piedrecita negra); un gatito sin nombre; 2 gallinas. Crían un toro tierno ajeno, que hace par con el de su hijo político. Los cuidados los compensan con el trabajo del toro.
10. —Tres habitaciones.
A. —Primera habitación:
11. —S.
12. —a: 3.10 x 2.80 | b: 2.95 | c: 0.50 | d: 2.68 | e: 0.45 en el “kallki” y 0,20 metros, en los adobes.
- 14.—4 trojes vacíos, de rastrojo; 2 “C’uya” (recipientes de arcilla, a manera de platos, con el interior dividido por lámina del mismo material en 2 campos; en el interior la representación de un toro con un cóndor en el lomo: simboliza el corral, el dominio del hombre; el exterior, vacío, y conectado con el otro por una interrupción de la lámina importa el “purun, el despoblado, dominio de los animales salvajes, del viento y las almas de los muertos. En este recipiente se bebe chicha en la noche de San Juan, el día de Navidad, y parte del contenido se vierte sobre las ovejas para que procreen y no mueran); un mediano para llevar la merienda a los compadres; 2 cantaritos de juguete de los niños; 3 ollas rotas; un tomín roto; un cámaro roto; 2 “raki” “de diferentes tamaños, uno de ellos roto; 7 “kuti” sin “qorana”; un “kuti” a medio hacer; una pala de madería, semidesvastada, para ventear granos en la era; “orqueta” de palo (tridente) para ventear granos; una “q’asuna”; una estaca de urdir. En el ángulo izquierdo de la habitación duermen las gallinitas. .
15. —Dos cruces adornadas de flores, las amarraron en Viernes Santo; un cuero para hilar; 7 madejas de lana para vestidos; una herradura vieja; un lazo de coyunda; un “qero” de arcilla con una copa y un cuchillo dentro; una romana de hilar; 2 pitos: 2 “ruk’i” (huesos de vicuña o llama, para tejer).
16. —Una cuchara grande de madería; un equipo de instrumentos para tejer; un zurriago; un “putu” para guardar ají; algunos husos; un haz de “arka payqo” (hierba medicamentosa. Se usa para curar los empachos). La habitación se halla totalmente renegrida.
17. —La ventilación y la luz se dan por una puerta de 1.00 x 0.49 metros y un hueco de 0.20 x 0.12.
B. —Segunda habitación:
11. —S.
- 12.— a: 10.90x2.15 (estas dimensiones son comunes a las habitaciones 2ª y 3ª, que se hallan continuas); b, 1.96 | c: 0.77 | d: 3.07 y 2.10, respectivamente | e: 0.45 metros.
13. —Entre la puerta y a: lugar donde duermen Gregorio y su nieto; b: un troje de “kallki” adherido con barro; entre b-c: batán y su mango y un fogón de 2 ojos; c: un fogón de 2 ojos, para cocer la chicha; la cama de Gregorio y el niño está compuesta de cueros sin lana, muy envejecidos y sucios.
- 14.—2 cucharas; 9 ollas; 4 cuchillos; 3 escudillas; 2 sopladores; 3 cántaros; un tomín; una canasta que sirve de “isanka” para cernir chicha; 2 “urpu”, uno de ellos amarrado con tiras de cuero de vaca; un “raki”; una “llatha” (obuduña); un morterito con mango; 3 lazos de cuero de vaca; un yugo; una “kisara” ó pica para bueyes; 4 “kuti” con “qorana” un pito; un palo en forma de Y (“tanka”), que sirve para formar haces de charamuscas y cortarlos sin herirse;



- segadera; un “t’oqsena”, palito para atizar el fuego; 2 jarros de arcilla.
15. —un jarro de arcilla para desleír tinturas y pintar las ovejas en Carnaval; 2 botellitas para kerosén; 2 cernidores; una corteza de eucalipto para fabricar otro cernidor; una quena; unas tijeras; 3 pares de sandalias viejas; una montera vieja; en un rincón muy oscuro, varios objetos ennegrecidos por el hollín; un atadito de hilo; una lampita para escarbar papas; un atado de medicinas con las siguientes sustancias medicamentosas: brea, lágrimas de yareta, planta, semillas de calabaza, chachacomo; un rosario arrancado; “saqsa kuti”; dientes de muerto (se remoja en orines frescos y muerde con los dientes adoloridos); “lloqe tako”; oropimente; romero; “hatuCaq hanpiq ñutun”; canela; alucema de viento; azufre; copal; asta quemada de ciervo; palma; “yunka sibaydo” (?); “dubende ruphasqa”; carbón de chonta; “qaqa Cunta gespi” (piedra vidriosa de ese nombre); carne de “puma”; un envoltorio que contiene lo siguiente: un pedazo de tela negra de seda, un pedazo de papel, un pedazo de habito gris y otro pedazo de seso calcinado, todo ésto, extraído de una tumba del cementerio de Urcos, es para sahumeros con que se curan el “uraño wayna” ; semilla culantro; clavo de olor. Todas estas sustancias están en paquetitos de bayeta, en papelitos y otros atados, en número de 30, y todo junto en una tela de algodón.
17. —La ventilación y la luz se dan por una puerta de 1.09 x 0.55 metros.
- C. —Tercera habitación:
11. —S.
13. — b: batán con mango; c: un fogón de 2 ojos para hacer la chicha.
14. —4 ollas muertas; arcos para tejer: 2 juegos; una pala de madera para ventear granos en la era; una “q’asuna”; un yugo; una corteza de eucalipto para fabricar cernidor; una rastra de madera; porción de hojas secas de maíz (“Calla”) para el torito que crían; 2 troncos de madera para fabricar bancos; una escoba de paja dura; un molde de cuero para cortar pantalones; un pedazo de “paCas” (greda blanca para tostar maíz); tiras de fleje y cuero para amarrar la reja del arado.
17. —La ventilación y luz: por una puerta de 0.96 por 0.56 metros.

VIVIENDA N° 9:-

1. —Félix Mamani, Conviviente, 25 años, Indio, Analfabeto, Natural.
2. —Vive con su conviviente Petronila Turpo de 22 años y su hijita Ana de un año. A veces van a la casa los padres de Félix; Mariano Mamani y Gabriela Wamán, quienes participan de comidas y techo.
3. —”Misk’i mayu”; N: “R’ano pata”; S: “Amaruyoc”; E: “PiCinkituyoq”; O: Sallaq (casa hacienda).
4. —de un riachuelo de las inmediaciones; 20 pasos.
5. —De las faldas de “PiCinkituyoq” (200 metros) .
6. —Se las echa a la chacra.
7. —a, b, c, d, e, f, g, h: no tiene batiente.
8. —d: en el patio-fay 2 estacas para amarrar los animales; e; el patio es común para la casa de

- su cuñado Marcelo Anqalli; g: no tiene chacras en las inmediaciones.
9. —Tiene 2 vacas: “SambaCa” (sambita) y “Yunka C’illkuCa”(de selva); 2 perritos: “CilinuCa” (chilenito) y “MamakuCa” (viejecita); 10 conejillos.
 10. —Una sola habitación.
 11. —O.
 12. —a: 5 x 2.40 | b: 2.40 | c: 1.40 | d: 2.60 | e: (?)
 13. —a: un fogón con 2 ojos; entre b-c: poyo de barro y conejera por debajo, batán con su mango; c: otro poyo, con la conejera debajo; f: lugar donde duerme la familia, la cama consta de cueros de oveja mugrientos, un “thanaku” y 2 ponchos a medio uso.
 14. —3 equipos de tejer ponchos; 7 ollas, de las cuales 3 están muertas; 11 “p’uku”; 2 pedacitos de hierro que hacen de cuchillo; 2 sopladores, uno de ellos es de sauco; un palito de atizar: 3 “poruña”; 3 cántaros: 2 tomines; un “Cato”; un “raki” muerto; 7 botellas para aguaraién-te y kerosén.
 - 15.—Un tambor con los parches rotos; 2 cántaros: un “Cato”; 2 jarros; un cernidor pequeño; 3 “kuti”, 2 de ellos con “qorana”; 2 ponchos a medio fabricar; un sombrero de paño; 2 atados de lana; una canasta con los 5 alambritos para tejer; un aborto de conejo, es medicina; un lazo de cuero de vaca, para cargas; un pico; varios tiestos totalmente ennegrecidos por el hollín; un mechero de lata a Kerosén para el alumbrado nocturno; tienen 2 atados de medicamentos en los que hay: incienso, estrella del mar, pallares, “wera q’oya” (2 paquetes); “qañiwa” cruda, “mesa kuCillo” (otro nombre de los objetitos de plomo); numerosos paquetitos vacíos, dice que compró despacho del chifle. En el otro atado: “saqsa kuti” sulluku”. “khuru” (fruto de selva), “asul qollpa” (sulfato de cobre), “Qollpa” blanca (una greda de tal color); “hatuCaq hanpiq ñutun” (menudencias de grandes remedios), una piedra roja y otras sustancias desconocidas; hay también numerosos ataditos vacíos.
 16. —Del techo cuelga un pedacito de cuero donde se guarda el sebo.
 17. —La ventilación y luz se dan por una puerta de 0.95 por 0.46 y un hueco de 0.20 por 0.15 metros.
 18. —Es hora en qué cocinan, el humo ahoga, pero los dueños de casa se sienten muy cómodos en el interior de la pieza.

VIVIENDA N° 10:-

1. —Raimundo Mamani, Viudo, 38 años, Analfabeto, Natural.
2. —Tiene tres hijos y vive con dos de ellos; Vicente y “SatuCa” de 10 y 11 años,
3. —“Misk’i mayo”; N: “WakakanCa pata”; S; con el camino a Urcos; E: “Qolo Cuñu”; O; “Ranu pata panpa”.
4. —Una acequia a 20 pasos.
5. —De “Waka kanCa pata”, a un kilómetro.
6. —Las basuras se las echa a las inmediaciones de la casa.
7. —a, b, c, d, e, f, g, h: la puerta no tiene batientes.
8. —e: es muy pequeño; f: la huerta, al NO, tiene “panti”; papas, repollos, oronjil, lechugas, flores.

9. —Tiene 2 perros; “Habas t’ikaCa” (florecita de habas) y “Mama loa” (? : sabe cazar perdices), ambos duermen en una perrera ubicada frente a la puerta de la casa; una gallinita: “Yana q’oto” (bocio negro),
10. —Una habitación.
11. —SO.
12. —a: 3.26 x 1.90 | b: 1. 65 | c: 1 | d; 1.95 | e: 0.26 metros.
13. —a: un fogón con 2 ojos; entre b-c: lugar donde duermen los hijos; delante de este sitio, el lugar en el que duerme el padre; d: lugar donde duerme la gallina. Las camas de padre hijos están confundidas y constan de pequeños pedazos de cuero de cordero muy sucios y llenos de tierra, algunos pedazos de “thanaku”.
14. —6 ollas; 6 “p’uku”; un cuchillo; una “w’islla”; un “Cato”; un “Raki”; 2 “buduña”; 2 pitos; una quena; una “allana” (lampa pequeña de escarbar papas); 2 “qorana”; varios “kuti”; lazos de cuero; combustible.
15. —Una cruz de hierba; 6 pitos; 3 “sara tipina” (aguja de madera con que se deshojan las mazorcas); muchos objetos renegridos por el hollín, están abandonados por inservibles.
16. —Un gorro muy viejo con pedazos de papel dentro; un zorrino muerto, es remedio para el “seqsiku” (urticaria).
17. —La ventilación y luz se dan por una puerta de 0.70 por 0.40 y dos huecos de 10 x 10 centímetros.
18. —No tiene batán, va a moler donde Félix Mamani, su “wasi masiy” (vecino).

CONSIDERACIONES FINALES

1^a—La parte inicial de este trabajo, que como ya lo hemos dicho, no es un estudio exhaustivo de la comunidad, puede, sin embargo, sugerir numerosas conclusiones. La primera de ellas se relacionaría con el tipo de concepción que del Universo, la Vida y la Muerte tienen sus miembros; la otra, con las remarcables supervivencias que condicionan la existencia de los mismos; y la última con la calidad y cuantía de impactos culturales recibidos.

2^a—La parte segunda, por un proceso de comparación muy simple, puede arrojar lo que de común y diverso poseen las viviendas de la comunidad; y por una suerte de rastreo, histórico o arqueológico, lo que de propio y extraño las integran.

3^a—Por fin, la lectura simple y sencilla de los inventarios de viviendas puede dar una idea concreta, del estilo de vida, y de los medios de los que una comunidad indígena del Perú dispone para conseguir el equilibrio entre el hombre y su ambiente.

EL DEGOLLADOR

(NAKAQ)

por EFRAIN MOROTE BEST.

SUMARY

Many of the inhabitants of the central and south mountains of Peru believe in the living of the NAKAQ (the strangler) a personage half a man, with a human figure, he has a deadly weapon (knife, magic powder to blow that makes to sleep or strangle to the waited persons, with the object to get the UNTO (a human grease) sold at the groceries or used as a lubricant at the mills, melt bells or objects of copper.

Besides, of the comparative study of the personage, the roots and historical tradition are looked of the getting of human grease, all this are in relation with the founding of the religious order of Bethlehemites, who worked in the many hospitals and whom their enemies called the nickname of threat-strangles or NAKAQ.

SOMMAIRE

Beaucoup d'habitants de la chaîne centrale des Andes et du sud du Pérou, croient à l'existence du NAKAQ (l'égeorgeur) personnage (demi homme ou homme) qui a une figure humaine, est vêtu de plusieurs façons possède une arme mortelle (couteau ou souffle magique) avec les quels il endort ou égorge les personnes qu'il surprend. . . à fin de leur enlever "l'UNTO" (graisse du corps) pour la vendre dans les pharmacies ou pour graisser les moulins ou bien encore, fondre des cloches sonores ou objets de cuivre.

Après avoir étudié comparativement le personnage, on recherche les raisons historiques et traditionnelles de la croyance relative à l'extraction de la graisse humaine, pour arriver à l'unique rapprochement avec l'ordre religieux fondé en Amérique celle des pères de Bethléem, qui soutiennent et dirigent de nombreux hôpitaux et à qui leurs ennemis donnèrent le surnom d'égorgeurs au NAKAQ.

SOMMARIO

Molti degli abitanti della parte montagnosa del centro e sud del Perú, credono nell'esistenza del NAKAQ (lo sgozzatore), personaggio (semi uomo o uomo) che ha aspetto umano, si veste in varie guise, ha un'arma mortale (coltello, polvere magica che soffia) con i quali addormenta o sgozza le persone alle quali sorprende o aspetta, per togliere loro, EL UNTO (grasso del corpo), ch'è venduto nelle farmacie o l'usano per lubrificare mulini, fondere campane di grande sonorità od oggetti di rame.

Oltre a fare uno studio comparativo del personaggio, si trovano le radici storiche e tradizionali della credenza relativa all'estrazione di grasso umano. giungendo a vincolare tutto questo con l'unica ordine religiosa fondata in América: quella dei Padri Bethlemiti, infermieri che sostennero numerosi ospedali, ed ai quali i lor nemici diedero il soprannome di sgozzatori o NAKAQ.

INHALTUEBEBSICHT

Viele Einwohner der zentralen und suedlichen Bergkette (Sierra) in Peru glauben in die Existenz des NAKOQ (der Enthaupter), Persoenlichkeit (Halbmensch oder Mensch) die ein Monschengesicht hat, sich kleidet verschiedener Weise, hat eine toedliche Waffe (Messer, magisches Pulver) mit der die Personen g'schlachtet werden, um ihnen das koerperliches Fett herauszunehmen, welches UNTO heisst und das dann *in den* Apetheken verkauft wird oder bei Glockengiessung oder anderen Arbeiten benuetzt wird.

Ausser dem Vergleichsstudium dieser Parsoenlichkeit, sucht man die historischen und traditionellen Wurzeln dieses Glaubens relativ des Auszuges des menschlichen Fettes und kommt man zu der Schlussfolgerung, dass all dies zusammenhaengt mit dem einzigen religioesen Orden der in Amerika gestiftet wurde: die Paters Bethlemiten, Krankenwaerter, die zahlreiche Spitaele hatten und denne ihre Feinde den Spitznamen "Enthaupter" oder NAKAQ gegeben haben.

Otro de los fines de nuestra revista es el de la mera documentación. Estamos obligados a suministrar materiales de primera mano para quienes quieran utilizarlos. Thoms, en la clásica carta que, con el pseudónimo de Ambrose Merton dirigía al Editor del Ateneo de Londres, afirmaba algo que es el antecedente de esa tendencia de TRADICION, Revista Peruana de Cultura: "Nadie que se ha dedicado al estudio de los usos, las costumbres, las ceremonias, las creencias, los romances, los refranes, etc., de los tiempos antiguos, habrá dejado de llegar a dos conclusiones: la primera, cuánto de lo que es curioso e interesante en estos asuntos está ahora completamente perdido; la segunda, cuánto puede salvarse todavía con un esfuerzo a tiempo"¹. (1)

La gran tarea cumplida por una pléyade de estudiosos, a lo largo de todos los continentes, ha sido ésa, y sigue siendo todavía. Están realizando el "esfuerzo a tiempo" que dará el material para la apertura de un camino que tiene que conducir hacia la comprensión del espíritu y las obras del hombre.

La misma Carta Constitucional del Folklore, aludiendo a la monumental obra de Jacobo Grimm señala: "El siglo actual apenas ha producido un libro más extraordinario, aun cuando imperfecto, según confiesa su erudito autor, que la segunda edición de la "Mitología Alemana" y ¿qué es? Un montón de hechos minuciosos, muchos de los cuales, cuando se consideran separadamente, parecen ser triviales, pero, cuando se ven en relación con el sistema en el cual su

¹ BOGGS (Ralph Steele).—REPRINT OF THE LETTER BY W. J. THOMS IN THE ATHENAEUM OF AUGUST 22, 1846, FIRST PROPOSING THE WORD "FOLKLORE" WITH SPANISH TRASLATION.— Folklore Americas, Vol. V, N° 2, diciembre, 1945.

inteligencia maestra los ha entretejido, adquieren un valor que quien primero los apuntó ni soñó atribuirles”².

Con la infinidad de datos que apuntamos llegará el instante en que alguna inteligencia maestra pueda dar el paso definitivo. Lo principal es trabajar y dar el fruto del trabajo a quien pueda tomarlo y disponer de él para provecho de las generaciones que nos siguen. No hay referencia que pueda resultar inútil cuando ella alude al hombre o a la naturaleza en general. Hasta la perversidad es provechosa, pues que merced a ella se comprende mejor y más nítidamente la elevación espiritual, la alta calidad humana.

Con ese criterio e invitando cordialmente a quienes quieran completar, aclarar, dar mayores y mejores datos al respecto del tema que tratamos, hemos de ocuparnos de un personaje fabuloso del folklore peruano.

Este paso inicial puede ser muy importante, si de él deriva la colaboración que solicitamos.

EL NAKAQ

Multitud de vocabularios y diccionarios quechuas comentan este término, aunque escribiéndolo de varias maneras: nakacc, ñakacc, nakaq, ñakaq, ñakkaq, nakkaq, nakkacc, nacaj, nakajj, etc.

En todo caso, “Nakaq” o “Nak’aq” viene de “Nakay” o “Nak’ay”: degollar.

La variedad de maneras de escribir la misma palabra no toca el significado que permanece inalterable. “Nakaq”, en el quechua de Ayacucho y la parte ayacuchana de Apurímac (Andahuaylas, etc.), en el Centro del Perú, significa lo mismo que “Ñak’aq”, con Ñ y K glotalizada, en el Cuzco o “Nak’aq” con N y K glotalizada, en la parte cuzqueña de Apurímac, en el Sur del país, “Nakaq” es simplemente el degollador, y por extensión se aplica a veces al carnicero o desollador, tal como, refiriéndose a los sacrificios en el antiguo Perú, lo hace el P. Blas Valera: “Nacac, carniceros o desolladores de animales para el sacrificio”³.

“Nakaq” es el hombre que por oficio o circunstancialmente se dedica al degüello de animales, pero también es el primer personaje fabuloso del que debemos ocuparnos. Hay un hombre de pequeña talla, de miembros potentes, de rostro color de púrpura. Los cabellos y la barba largos y ensortijados, casi del mismo color del rostro. Lleva un lazo de cuero humano entretejido, atravesado transversalmente de derecha a izquierda y de hombro a cintura.

Tiene, pendiente de un cinturón ancho y fuerte, un largo cuchillo de afilada hoja.

Lleva amarrada de tela roja la cabeza y viste burdo sayal de arpillera de una sola pieza, apretado en la cintura.

Espera a los viajeros nocturnos, a los transeúntes o a quien desacierta a pasar debajo de las

² Idem.

³ VALERA (Padre Blas), —LAS COSTUMBRES ANTIGUAS DEL PERU Y LA HISTORIA DE LOS INCAS (s. XVI), Introducción, adiciones, notas y comentarios de LOIAZA (Francisco A.).- biblioteca “Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana” Serie I, Tomo VIII, Edit. Domingo Miranda, Lima, 1945, p. 31.



naves o arcos de los puentes o los recodos de los caminos. En cuanto oye las pisadas de los que transitan sale de su escondrijo y, sin dar tiempo a proferir un grito, degüella a su víctima en pocos instantes, le sustrae la grasa del organismo, y los restos los hace desaparecer sin dejar ninguna huella de esa desaparición ni ningún derrotero del lugar donde podía haberlo escondido. La grasa o sebo usa para fundir campanas, que de este modo tienen gran sonoridad.

El “Nakaq” camina incansable y rápidamente. Por las noches se dirige a los puentes o los caminos. Sus ojos de pupilas sanguinolentas tienen potencialidad de visión aún en la noche. Deja como muestra material de su paso la huella de sus sandalias claveteadas y unas ininteligibles inscripciones hechas con húmeros humanos debajo de los puentes.

En las primeras horas de la mañana parte apresuradamente para dormir durante el día en algún acantilado inaccesible de las montaña, donde alguna *vez* lo han visto los pastores.

Finalmente, el personaje, aunque no se sabe en quién, logra tener un hijo, y sólo uno. Este, a la muerte del padre, es el que lo sucede en el oficio.

(Versión recogida en Huamanga, Departamento de Ayacucho en 1943, y muy común. Al autor le mostraron hasta las inscripciones hechas por el “Nakaq” debajo del puentecillo entre la capillita de Maravillas, en el camino a Quebrada Honda y el charco de “Kichkaqocha”)

El personaje tan detalladamente descrito, a veces no logra más que vagas referencias como ésta:

“**Nacacc** es un ser imaginario que tiene por mansión las grutas o minas en los lugares apartados, causando gravísimos daños a los mineros o transeúntes” (Anónimo: “Dialecto Chinchay-suyo” Rev. Histórica, Tomo VI, Entrega III, .Lima, 1919) (p. 21, cita N° 7).

Los pobladores de Ayacucho, Apurímac y Cuzco se distribuían en más o menos 191 distritos, millares de pequeñas comunidades y 72,564 kms. cuadrados, habiendo contado, en 1940 con cerca de 1`215,879 habitantes.

Como asunto de interés debemos anotar que de las centenares de personas adultas a las que logramos interrogar al respecto del Degollador no hallamos una que no tuviera noticia de sus características, habiendo muchas que supieran relatar con detalles, los más varios casos concretos de muerte producidos por él, o de persecuciones o peligros que pasara alguien por razón de habersele juzgado “Nakaq”.

El personaje de la versión ayacuchana tiene las siguientes características:

1. Es un ser semihumano, montaraz y cruel.
2. Vive solitario en lugares inaccesibles.
3. Es blanco o mestizo de larga barba, cabellos desgredados y rostro temible.
4. Viste una saya ceñida en la cintura.
5. Sus armas son un lazo de cuero humano y un cuchillo.
6. Espera en caminos y puentes.
7. Ataca de noche.

8. Degüella.
9. Extrae la grasa humana.
10. Hace desaparecer a sus víctimas.
11. La grasa la usa para fundir campanas.
12. Es mortal. Puede tener un solo hijo que lo reemplaza en el oficio cuando el padre muere.

Precisa dar otras versiones pertenecientes a otros lugares de la extensa zona dentro de la cual tenemos ubicado al personaje.

En el Distrito de P'isaq, de la Provincia de Calca, del Departamento del Cuzco, a una distancia carretera de 420 kilómetros de Huamanga, o a 79 leguas (395 kilómetros) según noticias de antiguos viajeros como Concolorcorvo⁴ hallamos una nueva versión:

1. El “Nak'aq” es un hombre que vive en las afueras de los poblados.
2. Puede tener familia, como todos los demás.
3. Es indio o mestizo de rostro siniestro.
4. Viste como todos.
5. Lleva una **“phukuna”** (soplador o caña, especie de cerbatana) y unos “polvitos” que tienen la virtud de adormecer a los hombres. Porta también una campanillita.
6. Sorprende a los caminantes solitarios que no han llegado a su destino.
7. Ataca de día o de noche. Su hora preferida es el anochecer.
8. Sopla el “polvito”, valiéndose del cañuto, a sus víctimas, las cuales quedan dormidas.
9. Extrae la grasa de los riñones.
10. La víctima despierta. a) No recuerda lo sucedido. b) No tiene ninguna cicatriz. c) Continúa su viaje. d) Enflaquece y muere.
11. La grasa la emplea para curar.
12. Es mortal, como todos.

(Informe del Prof. Horacio Mayo La Rosa).

De por sí la versión dada revela semejanzas concretas con la de Ayacucho.

En el Distrito de Qoyllurki, de la Provincia de Grau, del Departamento de Apurímac, a cerca de 200 kilómetros SE. de Huamanga y 180 Kilómetros SO. de P'isaq, se halla una versión nueva:

1. El “Nak'aq” es un hombre que vive en los poblados.
2. Puede tener familia, como todos los demás.
3. Es un mestizo viejo de mucha barba.
4. Viste como mestizo que es.
5. Lleva una “phukuna” (soplador) de carrizo y un “polvito”.

⁴ CONCOLORCORVO o Dn. Calixto Bustamante Carlos Inca.- LAZARILLO DE CIEGOS CAMINANTES. (Desde Bs. As. hasta Lima) (s. XVIII).—Biblioteca de Cultura Peruana 1ª Serie, N° 6.- Edit. Desclée, de Brouwer, París, 1538,

El enigmático viajero traza el siguiente itinerario; Cuzco a Zurite. 7 leguas; Abancay a Limatambo: 6 leguas; a Marcaguali: 4leguas; a Curaguasi: 6 leguas; a Tambo Urco: 6 Leguas; Andaguaylas a Cochacajas: 6 leguas; a Pincos: 6 leguas; a Andaguaylas: 6 leguas; a Uripa: 8 leguas; a Hivias: 10 leguas; a Cangallo Tambo: 8 leguas; a Huamanga, ciudad capital: 6 leguas. Postas: 12; leguas: 79. Ver. (p. 281).

6. Espera a los viajeros solitarios en lugares estratégicos.
7. Ataca al anochecer, a partir de las 5 p. m.
8. Sopla el “polvito”, valiéndose del cañuto, a las víctimas que quedan adormecidas.
9. Extrae la grasa de la barriga.
10. La víctima despierta. a) No recuerda lo sucedido. b) No tiene ninguna cicatriz. c) Puede continuar su viaje o volver a su casa sino está viajando. d) Enflaquece y muere.
11. La grasa la emplea: a) Para curar. b) Para lubricar molinos.
12. Es mortal, como todos.

(Informe del Prof. Juvenal Mendoza Aytel. El relato es muy generalizado en todo el Departamento de Apurímac. Así también nos asegura el Prof. Lucio Bueno al darnos una versión similar del Distrito de Abancay, Provincia de Abancay, Departamento de Apurímac, a 205 kilómetros SE. de Huamanga y 186 kilómetros SO. de P'isaq).

Aunque la angustiosa falta de papel ahogue todo intento de suministrar otras versiones de las muchas que poseemos; por razones muy explicables, damos algunas más.

En la perteneciente al Distrito Yukáy de la Provincia de Urubamba del Departamento del Cuzco, a muy pocos kilómetros P'isaq, “Ñak'aq” se presenta así:

1. Es un hombre que vive en el poblado.
2. Puede tener familia, como todos los demás.
3. Es más indio que mestizo con cara siniestra de brujo.
4. Viste como todos, aunque siempre tiene poncho.
5. Lleva “pólvora”, como la de armas de fuego o pirotecnia
6. Espera dentro de las chacras a las personas que caminan solas
7. (?)
8. Enciende la mecha de la “pólvora” y, así encendida, la arroja cerca de su víctima. Esta se pone muy rendida y humilde con el humo que hace. Su humildad llega hasta arrastrarse de rodillas al lugar donde está el “Ñak'aq” quien lo “opera”
9. Extrae la grasa de la barriga.
10. La víctima despierta. a) No recuerda lo sucedido. b) No tiene ninguna cicatriz. c) Continúa su viaje o paseo. d) no muere, pero desde cuando ha perdido la grasa queda enferma de tristeza y aburrimiento.
11. La grasa la emplea para curar.
12. Es mortal, como todos.

En esta versión, como en muchas otras, de muy lejanos lugares (Andahuaylas, por ejemplo, en el Departamento de Apurímac) surge un nuevo motivo:

13. Hay lugares precisos donde el “Ñak'aq” espera a la gente. Y junto a él, una práctica mágica negativa (conjuro)
14. Si una persona sospecha hallarse cerca del “Ñak'aq” y que le ha de arrojarle la “pólvora”, debe cubrirse totalmente con el poncho.

(Informe del Sr. José G. Escobar).

En numerosas versiones apurimeñas, conservándose lo sustancial de la versión ayacuchana, hay una finalidad diferente en el motivo 11: La grasa la emplea para fundir peroles u realizar cualquier otra labor de cordería. El personaje se identifica así con el artesano cordero de cualquier lugar y con los de la quebrada del Pampas, en especial, pues que aun muestran la casa de algunos de ellos cuando los vehículos que hacen servicios de Ayacucho a Cuzco pasan por las haciendas de lo vallecitos cercanos a Ocos y Chincheros.

Una versión generalizada entre los pobladores indígenas de los Ayllus de Yanakuna, Kuper, Twaqa, QorikanCa, C'uso, Ukutuwan, Ayarmaka, Wilawila, Pongobamba, Kuper ayllu y Umasbamba, en el distrito de Chincheros de la Provincia de Urubamba del departamento del Cusco, algunos de los cuales ayllus están situados en las orillas de la bella laguna de Piwray, tan llena de leyendas, es ésta:

1. Es un Padre Franciscano o persona que toma la figura de algún pariente de la presunta víctima.
2. (?)
3. Es un mozo (indio que procede como mestizo).
4. Si aparece como religioso, viste como tal; si como pariente de la víctima, imita a ésta.
5. Lleva un “polvo” y un “yawri” o aguja grande de arriero.
6. Espera en los caminos o las zanjas.
7. Ataca de noche.
8. Pone el “polvo” en la palma de la mano y lo sopla sobre la víctima la cual cae de rodillas y se acerca al “Nak'aq” arrastrándose.
9. Extrae la grasa de los riñones, por el ano, valiéndose del “yawri”.
10. La víctima despierta. a) No recuerda lo sucedido, sino como, como entre sueños. c) Puede continuar su viaje. d) Enferma durante días o meses y muere con disentería.

Como en el caso de la variante de Yukay tenemos aquí, fuera de los dos motivos que hemos de dar, una ubicación exacta de lugares donde se parapeta el “Nak'aq” y un conjuro eficaz contra sus malas artes.

11. La grasa emplea el “Nak'aq” para curar y vende en las boticas de la ciudad.
12. (?)
13. Hay lugares que tienen “awto” (auto), en ellos se ubica.
14. Si se nota que el Nak'aq ha de operar, el varón puede librarse orinando a la punta izquierda del poncho y la mujer haciendo lo mismo en su **Phullu** (mantilla o “lliklla” que cubre la espalda).

(Informe de nuestro colega Rubén Sueldo Guevara).

La versión que nos suministra la Sra. Margarita Chávez de Sueldo profesora en el pueblo de Mawaypampa y que anteriormente estuvo desempeñando igual cargo en Umasbamba, tiene algunos detalles de gran interés.

1. El “Nak'aq” puede ser varón o mujer.
2. Lleva vida normal, de acuerdo a su sexo.



3. Su apariencia externa no revela nada extraordinario. Es un mozo.
4. El vestido corresponde a su condición.
5. Lleva un “polvo” y un cuchillo muy puntiagudo.
6. Espera en los caminos o las zanjas.
7. Ataca de noche
8. Pone el polvo en la palma de la mano y lo sopla sobre la víctima. Cuando ésta ha caído dormida, el degollador se le acerca de rodillas. En el momento de recibir el “polvo” mágico, el primer síntoma se manifiesta por las chispas que se desprenden de la cabeza, los ojos y hasta la falda del sombrero de la persona.
9. Extrae la grasa por el ano, valiéndose del cuchillo.
10. La víctima despierta. a) No recuerda lo sucedido. b) Enferma poco tiempo y muere.

Esta variante que pertenece a Umasbamba, en el Distrito de Chinchero, coincide, en lo sustancial, con otra que nos suministra la niña india Salomé Roldán, natural de Mawaypampa.

La versión que debemos a don Narciso Loaiza, natural del Distrito de Mamara, de la Provincia de Grau, del Departamento de Apurímac, dice:

1. El “Nak’aq” fué un caballero (nos dió el nombre), vecino notable de Mamara, que murió hace pocos años.
2. Tenía familia.
3. Era mestizo que desempeñó en varias oportunidades los cargos de Alcalde, de Juez de Paz y Gobernador.
4. (?).
5. Su traje correspondía a su condición.
6. Esperaba a los viajeros que iban solos.
7. Atacaba de noche.
8. No sabe cómo, pero hacía dormir a sus víctimas,
9. Les extraía la grasa. No sabe cómo ni de dónde.
10. Si después de la operación que realizaba el degollador alguna persona viviente había visto al sujeto dormido, éste moría; pero su salvación era segura si lo habían visto “sólo los espíritus”.
11. La grasa la empleaba: b) Para “hacer dar vueltas el molino”. c) Para dar brillo a la cara de los santos de yeso.

Y, finalmente, la versión que debemos a Eulogia Aqostupa, natural de Chakán, de la Provincia de Anta, del Departamento del Cuzco es ésta, que la damos por razón de hallarse algunos elementos nuevos:

1. El degollador puede ser varón o mujer.
2. Lleva vida normal, de acuerdo a su sexo,
3. Es un mestizo joven, muy delgado y alto.
4. Su traje es un hábito semejante al de un padre franciscano, aunque también usa dicha indumentaria pero en diversos colores.

5. Lleva un “polvito” y su cuchillo.
6. Espera a los viajeros solitarios. También ataca a quien está solo en la casa.
7. Ataca de día y también de noche.
8. Sopla el “polvito” (?) y hace dormir a su víctima.
9. Extrae la grasa por el costado izquierdo (La informante señala sus axilas).
10. La víctima despierta. a) No recuerda lo sucedido. b) Después de la muerte, que se produce a los dos o tres días, puede descubrirse una equimosis notable en el costado.
11. El unto lo entrega a los padres del convento de Santo Domingo del Cusco.
12. Es mortal, como todos.

En ciertas versiones aparecen elementos nuevos, importantísimos en razón de abrir nuevas rutas para la comprensión del asunto. Damos en seguida algunos fragmentos, usando para el caso la numeración de los motivos a partir del 15.

15. La noche de San Bartolomé —24 de agosto— el Degollador oye misa en el templo de Santo Domingo del Cuzco, con los ojos vendados. (Noticia de Eulogia Agostupa. La informante, cierta vez que vino de Chakán en compañía de su madre, fué a las doce de la noche al templo de Santo Domingo y asistió a una solemne misa celebrada para los degolladores que se hallaban presentes en gran número).

La noticia coincide con otro informe recibido de parte del Sr. Abel Ramos Perea en relación con la Provincia de Paruro del Departamento del Cuzco, y que dice: El día de San Bartolomé -24 de agosto— el Degollador oye misa en el templo de Paruro.

16. El Degollador, cuando recibe el dinero que le pagan los boticarios por el unto, lo hace poniendo las manos hacia atrás. Allí le ponen las monedas. (Informe de la señora Magdalena Ch. Medina. El dato lo supo en sus viajes al pueblo de Zurite, de la Provincia de Anta, del Departamento del Cuzco).
17. Al Degollador se lo puede reconocer porque tiene las manos llenas de grietas. (Informe Id.).
18. El “polvo” mágico prepara el “Nak’aq”, no se sabe cómo, con una película grasosa, semejante al redaña de los animales, con que, a veces, nacen envueltas las criaturas. (Informe Id.).
19. En el Distrito de Kurawasi de la Provincia de Abancay, del Departamento de Apurímac, se pone agua en una bateíta de madera a la puerta de la casa. Así no surte efecto el “polvo” del degollador, sí es que trata de dormir a las personas. (Informe del Sr. Oscar Rozas que constató que en la zona no había ninguna casa que no tuviera la batea).

Y, coincidente con el motivo signado con el N° 14 en la versión de Yukáy, tenemos este último dato de la señora Magdalena Ch. Medina.

14. Para librarse del Degollador, llevan los campesinos de algunas regiones de Anta (Hua-roondo, Zurite, Chinchero), un diente de ajo, sal, pan y excremento de burro. Pero también debilita los efectos del “polvo”, el olor axilar.

Una leve y breve comparación de motivos, puede ser muy reveladora:

1. Existe un personaje fabuloso (semi hombre u hombre. Rara vez mujer) que se llama “Nakaq”, “Ñak’aq” o “Nak’aq”, según las regiones.
2. Lleva vida normal correspondiente a su condición. A veces tiene un solo hijo que es su sucesor en el oficio o está poseído de ciertas características que lo alejan de la normalidad.
3. Tiene figura humana (de blanco, de indio, de mestizo, de fraile).
4. Está vestido de diversa manera (con ropa de persona corriente y seglar, con poncho, con hábito franciscano, con hábito diferente, con saya de arpillera).
5. Tiene en las manos un arma mortal (cuchillo, polvito, polvo, pólvora).
6. Busca a las víctimas o las espera (en caminos, puentes, chacras, zanjas, recodos). Rara vez ataca en la casa.
7. Ataca preferentemente de noche o al anochecer.
8. Sigue varios procedimientos para causar el daño (degollación, adormecimiento mediante polvos mágicos).
9. Extrae la grasa de las personas (de todo el cuerpo, de la barriga, de los riñones).
10. Sólo adormece para extraer la grasa o sebo o la degüella de una vez.
11. La grasa la toma con fin utilitario (para campanas, para trabajar objetos de cobre, para hacer ungüentos, para dar brillo al rostro de las imágenes, para vender, simplemente, en las boticas).
12. Es personaje mortal,
13. A veces hay lugares precisos donde se puede hallar al “Nakaq”.
14. Se puede conjurar la virtud de las armas del Nak’aq en pocos, lugares (cubriéndose con el poncho, llevando pan, sal, ajos y excremento de burro, orinando a ciertas prendas de vestir o a cierta parte de éstas).

Como derivación lógica del 10º motivo, la comparación arroja también algunas conclusiones:

- a) La víctima despierta pasado el efecto del “polvito”.
- b) No recuerda lo sucedido (o lo recuerda como entre sueños).
- c) La herida por la que ha extraído la grasa no presenta cicatriz, aunque a veces deja equimosis.
- d) La víctima muere (o sólo se torna huraña, triste y esquiva).

En cierta parte de este estudio hemos afirmado que numerosos informantes avisan haber visto morir a los “nak’ados”, “ñak’ados”, “nakados” o degollados (se ha puesto un sufijo castellano: dos, que así se usa, a lo que en quechua debiera decirse “Nak’asqa” o “nakasqa”), y se ha dicho también que no faltan quienes avisan haber estado en peligro ellos o personas conocidas por habérselos creído “Nak’aq”.

La personalización de las supersticiones u otras variedades pertenecientes a diversos géneros y órdenes del folklore toman el nombre de Casos. Una superstición, por ejemplo, se la avisa como cosa general, y sabida: “dice que los incestuosos se convierten en “qarqaCa”, especie de animales, llamas o vicuñas”, “dice que las mujeres que tienen relaciones amorosas con sacerdo-



tes se convierten en mulas y las cabalga el diablo”, “dicen que a las brujas se les desprende la cabeza mientras duermen y que para cazarlas hay que cargar una escopeta con perdigones de sal o untar el cuello fraccionado con ceniza”, “dice que para reconocer si una mujer es mula se debe echar ceniza caliente donde debe pisar (Ayacucho) o ponerle un sombrero en el mismo sitio (Arequipa-Cuzco) porque allí se marcan sus herraduras”, etc., etc., son supersticiones. Pero si hay alguien que ha visto una mula o ha descubierto que una mujer es mula por el procedimiento antes señalado, o ha visto cabeza de bruja (“qeqe”, “uma pawa”), o se ha puesto espinos debajo de las piernas para que la cabeza enredara sus cabellos, o, en fin, ha presenciado la conversión de una llama encerrada en un calabozo de la comisaría de Huamanga en el dentista Galdo, se está en presencia de un Caso.

Casos del “Nakaq” son numerosísimos, tan numerosos como informantes con quienes se pueda charlar en el curso de un día de dos o de todo un año.

En la comunidad de Taray, del Distrito de Písaq, de la Provincia de Urubamba, del Departamento del Cuzco, a un honesto caballero (cuyo nombre lo guardamos por razones que no es preciso explicar) lo acosaron largos años como a Degollador. El era blanco, con muchas barbas, de origen desconocido en el pueblo y tenía un ojo destrozado por accidente. Los de la comunidad aseguraban que la dolencia del ojo la debía a la puñalada de una víctima que no había logrado adormecerse con la “pólvora”.

En las haciendas cercanas al Distrito de Kurawasi del Departamento de Apurímac, persiguieron con ensañamiento a un extranjero barbado que respondía en algo a las características señaladas para el Degollador.

A un señor ingeniero (el informe nos lo dio en el momento de hacerse el presente estudio, y por él mismo), cuando trabajaba en el Distrito de Santo Tomás, de la Provincia de Chumbivilcas, del Departamento del Cuzco, los naturales lo llamaban “Nak’aq”, le temían y no pocos huían de él.

Salomé Roldán, nuestra informante ya citada, avisa los siguientes casos:

El día de Todos los Santos de 1950 hubo fiesta en casa de Santos Wamán que cumplía años. Higidio Wamán que había asistido salió un momento fuera de la casa. Los concurrentes, al notar su ausencia fueron a buscarlo y lo hallaron tendido en el suelo. Mama Berna, abuela de Salomé, vió al Degollador alejarse velozmente. Era alto, flaco, mestizo y llevaba consigo un perrito y un caballo. Higidio murió horas después.

De modo semejante, pero en otras oportunidades, murieron Paulo Wamán, Nicómedes Wallpayunka, Petrona Wamán, Salomina Wallpayunka., entros otros.

Eulogia Aqostupa, también con muchos detalles, avisa los nombres de las personas que fueron víctimas del Degollador:

Dionisia Aqostupa, hermana de la informante, murió en octubre de 1951. Había sido sorprendida en su casa donde estaba completamente sola. Apenas pudo durar un día. En la axila

izquierda tenía el cadáver una notable equimosis. Caso semejante sucedió con Benancio Aqostupa, su tío, que murió en 1949. Había también sido sorprendido en la casa. Su cadáver presentaba el cardenal.

Julián Aqostupa, otro tío, murió hace ya varios años. Este había sido sorprendido de noche, fuera de su casa. Aguantó sólo tres días después de la “operación”.

Francisco Aqostupa, otro de sus tíos, es juzgado “Nak’aq” en la comunidad. Esto se confirma por el hecho de haberse encontrado en su poder numerosas velitas pequeñas, labradas y de colores, que el Degollador prende a las imágenes del templo de Santo Domingo del Cuzco. En ellas, la noche de San Bartolomé, puede saber la calidad de año que le espera. Si la flama es roja, el año es bueno, si blanca, no habrá víctimas.

La muerte de Dionisia Aqostupa fué atribuida a su tío Francisco. Los miembros de la comunidad dijeron a los deudos: “Pero por qué lloran, si es precisamente el tío quien la ha degollado”. Hoy, todos los sobrinos huyen de Francisco y la familia lo vé como a criminal.

Todo ésto, en el curso de diez años a esta parte, pues que si retrocedemos en el tiempo, nuevas pruebas de lo mismo avisan familiares y amigos.

Cuando, en el año de 1895, los revolucionarios contra el gobierno del Mariscal Andrés Bello Cáceres tomaron por asalto la Hacienda Wayroq’ente, propiedad del Subprefecto de la Provincia de Anta, uno de los actores fué acusado como Degollador y hasta le negaron los más elementales auxilios que necesitaban por tener un miembro fracturado.

Viven todavía quienes presenciaron el hecho.

(Informe de nuestro colega Emilio Mendizábal Losack).

Hoy mismo, en la ciudad del Cuzco, se lo piensa “Nak’aq” a un laborioso funcionario del Hospital que trabaja en las autopsias médico-legales, aunque por un motivo aparentemente diferente.

Y paremos de insertar casos que los hay tantos.

El “Nak’aq”, en algunos lugares de la ancha zona señalada para su vigencia, ha dejado de ser sólo un personaje temible y pavoroso para ingresar a otros órdenes del folklore.

En la comunidad de Kaype, del Distrito de Lambrama, de la Provincia de Abancay, del Departamento de Apurímac, se hace presente una danza llamada “Nakaq”. Ella, en su aparato pantomímico lleva inmanente el personaje siniestro:

El correista (uno de los actores) llega al pueblo bailando y tocando su “pinkillo” (flauta pequeña -30 centímetros más o menos— de cinco agujeros). Lleva la correspondencia, es el postillón pedestre.

En cada esquina de la plaza espera un “Nakaq”. Este tiene una túnica negra, un enorme cuchillo en la mano, máscara —o a veces velo negro— y sombrero muy grande.

Cuando el correista Ingresa despreocupado y danzando al lugar, cada uno de los degolladores extrae una bolsa y de ella unos “polvos” (harina?) que avienta a la cara del postillón.

Si la substancia arrojada alcanza a mancharle, el hombre cae dormido, los “Nakaq” le roban la correspondencia que lleva y hacen ademán de extraerle el unto o runa unto (unto de hombre, como se suele decir en toda la zona estudiada). La extracción la hacen del modo indicado en las versiones de Chincheros.

La danza pantomímica tiene música propia y vigencia actual, pues que el Prof. Josafat Roel Pineda, a quien debemos el informe. La registró en 1951.

Por holgura se tomaría cualquier comentario relativo al parentesco existente entre la danza y la creencia. Sin embargo, fuerza es apuntar el sincretismo de versiones, debido, posiblemente, al hecho de hallarse ubicado el pueblo de Kaype en un área de folklore mixto-sencillo, participante, por tanto, de los patrones de conducta de dos áreas isodémicas diversas entre sí.

El personaje gasta vestido diferente de cuanto tenemos apuntado. Tiene como arma un cuchillo enorme, como en las versiones de Huamanga. Usa un “polvo” adormecedor como en las variantes cuzqueñas y apurimeñas. Extrae la grasa, aunque no usa la aguja de arriero, del modo descrito en las versiones pertenecientes a los ayllus o comunidades indígenas del Distrito de Chinchero.

Si nos lleváramos de suposiciones, hasta creeríamos que la danza es de conjuro. El postillón es un funcionario que viaja. Tiene que atravesar, completamente solo, enormes cantidades de kilómetros donde el Degollador obra. La diversidad de maneras como se hace presente el “Nakaq” refleja algo de la diversidad de modos de pensar y vivir que tienen los muchos pueblos hasta los cuales conduce la correspondencia.

Mas, un hecho todavía no explicable hace que el “Nakaq” se proyecte en la Religión, fenómeno que no es común, y que por lo excepcional, sorprende.

En el Templo del Arco, a la salida de uno de los más transitados caminos antiguos, en la vía a Lima, y por donde pasó, entre otros Fray Reginaldo de Lizárraga en su marcha a la Viñaca⁵, existe en la ciudad de Ayacucho un Niño muy venerado y temido: El Niño Nakaq al que se lo festeja el 1º de noviembre y se lo saca en procesión junto con la Virgen de Zaragoza. (?)

El Niño está vestido de modo muy semejante al “Nakaq” de las versiones huamanguinas, aunque sí con trajes de seda. Lleva sombrero (diferenciándose del pañuelo que lo atribuyen al Degollador), porta un lazo (que, claro está, no es de cuero humano), tiene cuchillo, etc. Son muchos los devotos e incontables las historias de sus correrías. Parece que no pocas veces han encontrado embadurnadas sus sandalias y el rodado de su traje. (Informe del Sr, Nicanor Toledo, natural de Ayacucho, y coinformes de otras personas de la región).

No se sospecha la antigüedad de la imagen del Niño Nakaq. Las gentes del lugar lo conocie-

⁵ LIZARRAGA (Fray Reginaldo de).—DESCRIPCION DE LAS INDIAS (s. XVIII).— Estudio biobibliográfico sobre el autor por ROMERO (Carlos A.); introducción y notas breves por LOAIZA. (Francisco A.). Bib. “Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana” Serie I, Tomo XII, Edit. D. Miranda, Lima, 1946, Cap. LXI p. 108.

ron siempre. Su culto es inmemorial.

El Sr. M. Jesús Gálvez Carrillo, nuestro Corresponsal en Ayacucho, certifica la existencia del Niño Nakaq en el templo del Arco de dicha ciudad.

No da detalles relativos a su fiesta o traje, pero suministra otros sumamente interesantes: cuando en las épocas de peste (especialmente de viruela) hay muchas criaturas enfermas y que sufren mucho, los parientes llevan al Niño a la casa y lo tienen hasta que el enfermo muere. De este modo, la imagen va trasladándose constantemente.

Si la danza de Kaype tiene profundas sugerencias, el Niño Nakaq merece un estudio completo y muy serio. En este trabajo apenas si apuntan los datos quemando las manos.

ALGUNAS CONSIDERACIONES HISTORICAS

Cosa digna de estudio, por reflejar los temores, unas veces fundados y otras supersticiosos, de un largo ciclo histórico de América, es la relativa al uso del UNTO o grasa humana en diversos menesteres especialmente médicos.

Apuntando de nuevo la necesidad de estudiar con detenimiento el tema, damos algunas fuentes de fundamental utilidad.

Antonio Herrera, Cronista Mayor de las Indias, hablando del trato que se dispensaba a los aborígenes de América, escribía, entre otras cosas, la siguiente, en 1601:

“...véase a quantos asaron e quemaron vivos, a quantos echaron a los perros bravos que los comiesen vivos, a quantos mataron porque estaban gordos para sacalles el unto para curar las llagas de los castellanos; a quantos degollaron quencadenados llevaban cargas porque se cansaban e por non quitalles las argollas.”⁶.

Y, en 1571, el Padre Cristóbal de Molina, escribía por su parte:

“El año del 71 atrás de ayer tenido y creído por los indios, que de España habían enviado a este reino por unto de los indios para sanar cierta enfermedad que no se hallaba para ella medicina sino el dicho unto, a cuya causa en aquellos tiempos andaban los indios muy recatados y se extrañaban de los españoles en tanto grado, que la leña, yerbas y otras cosas no la querían llevar a casa de español, por decir que los matasen allí dentro para les sacar el unto”⁷.

El UNTO aplicado a la cura de los castellanos conquistadores del Centro y Sud América, muchos años después, por 1922, había conseguido múltiples aplicaciones algunas de las cuales serían registradas en “La Medicina Popular Peruana”, monumental obra de los doctores Hermi-

⁶ COLECCION DE DOCUMENTOS INEDITOS PARA LA HISTORIA DE AMERICA, Tomo 37, pp. 201 - 205.

Ver: COMAS (Juan).—LA REALIDAD DEL TRATO DADO A LOS INDÍGENAS DE AMERICA ENTRE LOS SIGLOS XV y XX.—América Indígena, Organó trimestral del Instituto Indigenista Interamericano.—. Vol. XI, N° 4, octubre, 1951. p. 334.

⁷ MOLINA (Cristóbal de).—RITOS Y FABULAS DE LOS INCAS, (s. XVI).— Edición de la Editorial Futuro, Bs. As., Argentina, 1947, p. 144.— Prólogo de MORALES (Ernesto).

lio Valdizán y Angel Maldonado:

“El sebo de muerto (materia grasa que dicen los curanderos extraída de los cadáveres, principalmente de las personas fallecidas por herida de bala, o por enfermedades no infecciosas) en fricciones, para calmar los dolores reumáticos (Jauja); la principal aplicación que se da a esta grasa de muerto es la de borrar las cicatrices, de preferencia las dejadas por la viruela (Callao, Libertad, Lambayeque, Piura, Lima, Cajamarca, Ayaviri, Huánuco, etc.); también tiene aplicación en fricciones en las fracturas de huesos, contusiones y luxaciones (Jauja); la dan a beber, en chocolate, para matar lentamente a una persona. (S.P.)”⁸.

En 1951, trescientos cincuenta años después de haberse escrito la carta de Antonio de Herrera, trescientos ochenta después del dato de Molina y veintinueve de haberse editado el libro de los doctores Maldonado y Valdizán, la grasa humana o UNTO se sigue usando en los mismos lugares que ellos apuntaran, aunque en no pocos sitios, como el Cuzco, para ejemplo, ha decaído la función múltiple hasta convertirse en mero material para fabricación de cremas de belleza.

Esto, en lo que concierne al UNTO, exclusivamente.

En cuanto a la idea de los Degolladores que extraen el UNTO para curar, hallamos noticias sumamente interesantes.

Fray Alonso de la Encarnación, Prefecto Mayor de la Orden Bethlemítica en el año de 1687, autorizó la salida de algunos religiosos hacia el interior del Perú con el fin de recoger donaciones y limosnas para la reconstrucción de sus edificios arruinados por el terremoto de Lima, de dicho año.

Los PP. Miguel y Antonio de la Concepción llegaron al Cuzco en 1690. La presencia de los religiosos despertó el interés del Dr. Manuel Mollinedo y Angulo, de gloriosa memoria, en el sentido de que se estableciera un hospital dirigido por los PP. Bethlemitas en nuestra ciudad.

Tras largos y engorrosos trámites se vió cumplido el propósito del ilustre obispo. Se entregó a los religiosos el edificio actualmente llamado Cárcel de la Almudena y su santuario anexo, habiéndose conseguido la Cédula Real de Fundación el 17 de agosto de 1700, fecha en que el hospital ya se hallaba en pleno camino de florecimiento.

Razones varias influyeron en el ánimo de los enemigos del hospital, o quien sabe si particularmente de los religiosos que lo administraban, para que surgiera lo que el P. Fr. Joseph García de la Concepción, franciscano que escribió la Historia Bethlemítica, llama “Sucede en la Fundación de el Hospital de el Cufco un pefado chifte para los Bethlemitas; y de algunas malos tratamientos a los Religiosos fe originan ejemplares caftigos” (Lib. III, Cap. XIII).

⁸ VALDIZAN (Hermilio) y MALDONADO (Angel).— LA MEDICINA POPULAR PERUANA (CONTRIBUCION AL FOLKLORE MEDICO DEL PERU).— Edit. Imprenta Torres Aguirre, Lima, 1922.— Véase tomo I, pp. 21 y 463.

⁹ GARCIA DE LA CONCEPCION (P. Fr. Joséph).—HISTORIA BETHLEHEMITICA. VIDA EXEMPLAR, Y ADMIRABLE DEL VENERABLE SIERVO DE DIOS, Y PADRE PEDRO DE SAN JOSEPH BETANCVR, FUNDADOR DE EL REGVLAR INSTITVTO DE DETHLEHEN EN LAS INDIAS OCCIDENTALES; FRVTOS SINGVLARES DE SV FECVNDQ ESPIRITV, Y SVCEOS VARIOS DE ESTA RELIGION—ESCRITA POR EL P. FR. J. C. DE LA C., LECTOR DE THEOLOGIA, RELIGIOFO DEFCALZO DE EL ORDEN DE NUEFTRO SERAFICO PADRE SAN FRANCISCO, Y HIJO DE LA PROVINCIA DE SAN DIEGO, DE ANDALUCIA.

De repente comenzaron los Bethlemitas a ser llamados “Nakaq” (Degolladores) y su presencia se tornó terrorífica. Los documentos lo dicen: (trascibimos su texto en castellano actual, para facilitar la lectura).

“...pues conspirados sus malévolos habitantes movieron contra los Bethlehemitas por un medio bien extraordinario el huracán furioso de la adversidad. O inmediatamente por sí mismos, o valiéndose de humanos instrumentos, que siempre abundan, para poner en ejecución sus infernales máquinas; divulgaron en la bárbara sencillez de los Indios una especie, en que tuvieron muchos quebrantos los Religiosos.

El asunto fué, sugerir en los ánimos de esta rústica gente, que los Bethlehemitas eran unos hombres enviados del Rey a aquella tierra; para que degollando los Indios les sacasen las mantecas, y surtiesen de esta medicina las Boticas de su Majestad. No les fué difícil la creencia de esta disparatada voz; porque en la ignorancia de estos hombres, y en el traje nunca visto de los Bethlemitas esforzó mucho sus persuasiones el enemigo: y quedaron tan bien impresionados de la noticia; que en consecuencia de ella fueron notables sus expresiones.

Poseídos del miedo los indios, buscaban su seguridad en el retiro de los Religiosos, a quienes miraban como enemigos crueles de sus vidas: y ya no sabían darles otro nombre, que el de sus aprehendido sangriento ministerio; pues cuando sin poderlo excusar los encontraban, se decían unos a otros: allá van los NACAS: que en nuestro idioma es lo mismo, que degolladores, o verdugos.

Para la prosecución de la fábrica del Hospital, y labor de las Haciendas fué muy nociva esta astucia Diabólica: porque siendo de esta clase de gente, los que habían de aplicarse al trabajo; faltaron en gran parte para aquellos ministerios los obreros; porque atemorizados, se negaban a su aplicación. En el desamparo de los caminos se les había propuesto su mayor peligro, y por lo mismo era grande en ellos el riesgo de los Religiosos; porque encontrando algún Bethlehemita, eran sus explicaciones piedras, y más duras que las piedras sus malas intenciones. La experiencia dio lastimosamente a conocer, cuál era la perversidad de su ánimo; pues habiendo encontrado en cierta ocasión, oportunidad para el logro de su malicia, a un Ermitaño, le quitaron crueles la vida, juzgando que era Bethlehemita.

Tanto crecieron los malos efectos de este Luciferino influjo; que ya les pareció a los Párrocos, que era asunto de su obligación el desvanacer esta quimera; de que, según los malos principios, podían temerse más infelices sucesos. Sobre este punto hicieron su deber estos Ministros en sus Feligresías; enfriando gran parte de esta prendida furiosa llama con sus oficiosas persuasiones; y no habiendo podido estorbar del todo los malos tratamientos a los Religiosos, tomó el Cielo la mano en remediarlos con ejemplares castigos”¹⁰.

DEDICALA A LA MAJESTAD DE EL SEÑOR DON FELIPE V, EN FU CONFEJO DE INDIAS, EL M. R. P. FR. MIGUEL DE LA CONCEPCION, RELIGIOFO BETHLEHEMITA, Y PROCURADOR GENERAL DE FU RELIGION: Y EL MIFMO LA DA A LA PUBLICA LUZ, Año de 1723.— Edit. Con privilegio: en Sevilla, por Juan de la Puerta, Impreffor de Libros, en las Siete Rebueeltas.

Sobre el Hospital da los PP. Bethlemitas en el Cuzco, pueden leerse muy interesantes datos en VILLANUEVA (Horacio).— HISTORIA DE LA FUNDACION DEL HOSPITAL Y CONVENTO DE NUESTRA SEÑORA DE LA ALMUDENA (1698-1948.— Revista Universitaria del Cuzco. Año XXXVII, N° 94, primer semestre de 1948. pp. 53-74.

¹⁰ Idem.



Lib. III Cap. XIII.

A continuación, el historiador de los Bethlemitas, narra dos milagros acaecidos en el pueblo de Maras y la ciudad del Cuzco, respectivamente, a raíz de los cuales un albañil y una mujer de vida alegre fueron castigados por el cielo. Es que, posiblemente aterrorizado el primero y furiosa la segunda, los habían llamado “perros nacas”

Volvamos a los documentos, pensando que un gran número de nuestros lectores no los podrán hallar, pues que se trata de un libro raro en las bibliotecas:

“Por el Pueblo de Maras, distante cinco leguas del Cuzco, pasaba el Reverendísimo Fray Rodrigo de la Cruz, acompañado de Fray Miguel de la Concepción, y otros religiosos, y hubieron de encaminarse por una calle, donde se estaba fabricando una casa. Los albañiles, que trabajaban en esta obra, eran indios: y viendo uno de ellos pasar a los Bethlemitas prorrumpió contra ellos, en las voces que le dictó su mal impresionado corazón. Allí van aquellos perros Nacas, dijo: pero estas fueron las últimas palabras de su maldiciente lengua; porque al pronunciarlas, se deslizó de una pared, en que estaba, y acabó su vida estrellándose en el suelo; sin que pudiera confesarse sus culpas. No hubo lugar de que advirtiesen estos sucesos los Bethlemitas, cuando pasaban por la calle: pero en casa del cura, donde se hospedaron oyeron toda la relación del caso; porque en breve le dieron a este Eclesiástico, estando ellos presentes, la noticia. Por orden del mismo se hizo puntual averiguación de esta fatalidad: y atendidos el modo, y circunstancias, se tuvo por castigo de la Divina Mano, que vengó en aquel desdichado Indio las injurias dichas a los religiosos.

Dentro de la Ciudad del Cuzco se experimentó por el mismo motivo otro fracaso de igual escarmiento; pero de suerte menos desgraciada. En ocasión, que dos Religiosos Bethlemitas se volvían de la Ciudad al recogimiento de su Hospital, estaban en medio de la calle, por donde venían, unos mozuelos hablando con unas mujeres de mala vida, y de peor opinión. Una de ellas advirtió en la cercanía de los Religiosos: y poseída del respeto, procuró embarazar el escándalo, que de su pública desenvoltura podía ocasionarse; exhortando a sus conversantes el recato, disimulo en sus palabras, y ademanes. Para este fin les reconvinó con la inmediata preferencia de los Bethlemitas, diciéndoles: mirad, que vienen cerca aquellos Santos Hombres. Enfadada de esta prevención una de las compañeras, replicó airada: qué Santos, ni qué droga, si son unos perros Nacas?. No hubo alentado estas voces su desacato, cuando se halló con la boca tan bien torcida; que quedó por entonces con sobrado impedimento para repetir sus vilipendiosas palabras.

De este embarazo de la boca se le comunicó a esta mujer luz clarísima, con que advirtió, que de haber sido mal hablada, la tenía tan mal puesta; siendo su desatención la causa de su fealdad y su trabajo. Reconocida de su yerro, recurrió por el remedio de su mal a la misericordia Divina: interponiendo la intercesión de la Santísima Reina de los Angeles en su Imagen de la Almudena, que se venera en el Templo de los Bethlemitas: y habiendo aplicado juntamente el fructuoso medicamento de su contrición, quedó afortunadamente libre del natural impedimento, y felizmente restaurada a la salud de su espíritu”¹¹.

11

Idem.

Parece que vamos en camino de aclarar el sentido y las raíces de la creencia relativa al Degollador actual. Mas, aunque nuestra intención no va tan lejos, por el momento, vemos la conveniencia de dar algunos detalles complementarios.

La Bethlemítica fué la única Orden Religiosa surgida en América y extinguida en ella. Mientras franciscanos y dominicos, jesuitas y agustinos, redentoristas y mercedarios vinieron de Europa, y los segundos estuvieron presentes en el momento de la conquista exigiendo sumisión y bautizando monarcas para darles garrote, los Bethlemitas nacieron en Guatemala bajo la inspiración del “Venerable Siervo de Dios Pedro de San Joseph de Betancur”, natural de la Villa de Chasna, en Tenerife (Islas Canarias).

La Orden, minúscula primero y mayor después, se extendió en pocos años por vastas tierras de América fundando hospitales y atendiéndolos. Los pobres enfermos constituían la razón de ser de los Bethlemitas. Y tantas fueron las obras de bien que pudieron realizar, y tanta la fe y sacrificio que pusieron en ellas, que no pocos de los religiosos murieron en Olor de Santidad. Las humildes gentes del pueblo los bendijeron y a la muerte del Venerable Pedro “repartieron, los callos de sus rodillas como reliquias”¹². Lib. I, Cap. XLIV. El monto de su amor por curar las dolencias ajenas puede colegirse de este repulsivo dato:

“...el Venerable Pedro..., con su misma boca limpió a un indio, las materias y carnes podridas de su asqueroso pié... fue muy honrosa mortificación”¹³. Lib. II, Cap. VII, foja 24, y de este honor le hizo partícipe a su compañero Fray Rodrigo quien se bebió en una jícara de chocolate las mismas cosas que el Venerable Pedro, venciendo “la interior resistencia de su estómago para ejecutar esta acción heroica”¹⁴. Lib II Cap. VII, foja 25.

Orden Religiosa armada de tal tipo de amor por los enfermos fue pues ésta que, como decíamos se extendió por grandes regiones de América. Las principales instituciones atendidas por ella, en el Perú, fueron las siguientes: Hospital de Nuestra Señora de Bethlehem de la ciudad de Chachapoyas, Hospital de Nuestra Señora de la Piedad de la Villa de Cajamarca, Hospital de Nuestra Señora Santa Ana de la ciudad de Piura, Refugio de la Ciudad de Lima, Hospitales de Huaraz, Trujillo, Huanta (en Ayacucho) y Cuzco.

Varios puntos de las Constituciones de la Orden son de interés inmediato para el tema que tratamos.

Los hermanos Bethlemitas se dedicarían al servicio de los hospitales¹⁵. Lib. II, Cap. IX, foja 32 1ª columna.

Asistirían en los ejercicios más humildes a los encarcelados, enfermos, agonizantes y condenados a muerte¹⁶. Lib. II, Cap. IX, f. 33, 2ª c.



12 Idem.
13 Idem. 7
14 Idem. 8
15 Idem.
16 Idem.

Enterrarían a los muertos, cavando la sepultura, en casos, con sus propias manos¹⁷. Lib. II, Cap. IX, f. 44, 1ª c. Los hermanos de la Compañía no deberían de exceder el número de doce, equivalente al de los Apóstoles¹⁸. Lib. II, Cap. IX, f. 33, 2ª c.

En la Compañía serían admitidos sólo los españoles, y a falta de estos los mestizos, es decir, los hijos de padre o madre españoles¹⁹. Lib. II, Cap. IX, f. 33, 2ª c.

Los Bethlemitas nunca andarían a caballo²⁰. Lib. II, Cap. IX f. 35, 2ª c.

Todas las noches de los lunes y sábados, desde la puesta del sol hasta dos horas de la noche, a son de campana, irían por las calles pidiendo en voz alta el sufragio por las almas del Purgatorio²¹. Lib. II Cap. IX, f. 49, 2ª c.

Saldrían a los campos a buscar limosnas “Y si acaso en algún lugar fueran mal recibidos, o les impidieran el pedir limosna, o les quitaran las limosnas, que hubieran recogido. . . sin quejas ni querellas algunas, luego al punto—se saldrían de dicho lugar, y se irían— a otro”²². Lib. II, Cap. IX f. 48. 1ª y 2ª cc.

Esperarían en los Caminos Reales a los viajeros para solicitarles limosna. En el caso de Guatemala, donde por 1667 se dió las Constituciones, pues que antes se regían por “. . . la sola obediencia de las leyes Divinas, y Eclesiásticas, y de solos los Estatutos de la Venerable Orden de la Penitencia del Seráfico Padre San Francisco, que profesaban”²³. Lib. II, Cap. IX, f.31, 2ª c., en sólo Guatemala, decíamos, fueron señalados, concretamente, específicamente, dos caminos reales en los cuales los limosneros podían ubicarse²⁴. Lib. II, Cap. IX, f, 49, 2ª c. Es de suponer que cosa semejante se hizo en donde los Bethlemitas tuvieron hospitales.

Finalmente, el hábito nunca visto que usaban, y que según el historiador de los Bethlemitas, Fr. Joseph García de la Concepción, sirvió para que las gentes ingenuas identificaron a los dichos sacerdotes con el Degollador, o “Nacas”, como él dice²⁵. (Lib. III, Cap. XIII, f.62, 1ª c), aunque sufrió reformas posteriores, en el tiempo del Obispo de Guatemala Dn. Payo de Ribera, con la introducción del sombrero, la capilla y el cuadro de la Navidad en el brazo izquierdo, se conservó en esencia.

Las Constituciones señalaban, entre otras cosas, las siguientes:

“El hábito exterior era una túnica, o saco talar hasta los pies, de un paño sencillo de lana, con un cuello, con él cual decentemente se tape la garganta: las mangas ajustadas moderadamente a los brazos, con una cogulla ancha, y medianamente larga, y por la ex-

¹⁷ Idem.

¹⁸ Idem.

¹⁹ Idem.

²⁰ Idem.

²¹ Idem.

²² Idem.

²³ Idem.

²⁴ Idem.

²⁵ Idem.



tremidad redonda a manera de aquella, que acostumbran traer los pastores, o marineros: la capa corta, que cubra la mitad de la túnica: y ha de ser de color leonado, que vulgarmente llaman pardo, con una cruz de color azul al lado izquierdo²⁶, así en la túnica como en la capa: el ceñidor ha de ser de correa, los cabellos cortos, la barba medianamente larga: en los pies solamente traigan unas sandalias, y las piernas desnudas...”²⁷ Lib. II, Cap. IX, ff. 34 y 35, 2ª y 1ª cc. Apuntamos, de paso, que la representación gráfica de los vestidos bethlemíticos puede hallarse, seguramente fuera de otros libros, en el dirigido por D. Vicente Riva Palacios e impreso con el nombre de “México a Través de los Siglos”²⁸, y, también de paso, señalemos la descripción que de los vestidos hace Dn. Ricardo Palma que se basa exclusivamente en los datos que da el historiador de los Bethlemitas (II, Cap. XII, etc.) cuyo libro inspiró la hermosa tradición titulada “Los Barbones”²⁹.

Suficientes pruebas tenemos para suponer, y sólo para suponer, mientras se realicen los estudios cuidadosos que el caso requiere, que la idea del “Nakaq” actual tiene mucho que hacer con la Venerable Orden Bethlemítica. Estas suposiciones las basamos en algunos puntos precisos, los mismos que trascribimos a modo de conclusiones provisionarias:

- 1ª.—La idea de aprovechar el UNTO o grasa humana para la curación de las heridas u otras enfermedades se introduce en América con la conquista, si nos atenemos a la ausencia de datos referentes a dicho uso en época anterior y a las noticias que suministra Antonio de Herrera en relación con América Central³⁰ y Cristóbal de Molina (el cuzqueño)³¹ en relación con América del Sur³².
- 2ª.—Hay una diferencia de pocos años en la difusión de tal idea en ambas áreas. Las noticias referentes a la primera son de 1601 y las que aluden a la segunda, de 1571.
- 3ª.—La multitud de funciones que en la terapéutica popular actual se asignan al UNTO son, posiblemente, derivación tardía de las asignadas por Herrera y Molina.
- 4ª.—Los Bethlemitas inician sus actividades, en Guatemala, en 1652. Pedro de Betancur muere en ese lugar el 25 de abril de 1667. La idea del UNTO, por tanto, había precedido en varios años a la fundación de la Orden, y en muchos más a la llegada de ésta al Perú.
- 5ª.—El personaje siniestro llamado. “Nakaq” se identificó con el Bethlemita sobre la base de una idea de utilización de la grasa humana que, desde años anteriores, flotaba en el ambiente.
- 6ª.—Si según el pensamiento primitivo acerca del sebo humano todo español podía ser capaz de extraerlo valiéndose de medios naturales: degollación de las víctimas, etc. La llegada de

²⁶ PALMA (Ricardo).—TRADICIONES PERUANAS.—Edit. Espasa Calpe, Madrid, 1935, Tomo IV, p. 83.

²⁷ Idem. 8

²⁸ PALACIO (D. Vicente Riva).- MEXICO A TRAVES DE LOS SIGLOS.— Tomo II, p. 710.— Edit. Ramón Espasa y Cía., Bs. As., s/f.

²⁹ Idem. 9

³⁰ Idem. 5

³¹ Idem. 6

³² Parece que, por el momento, la referencia de Cristóbal de Molina debería circunscribirse al Perú, y en este país, a las zonas que él conoció y trató.



los Bethlemitas permitió que se concentrara sólo en ellos la creencia, cierta o infundada. La mutación, demás está decirlo, era de interés de los españoles.

7ª.—El uso de polvos mágicos y otros artificios usados por el “Nakaq” en algunas versiones halladas en la actualidad, sí no obedecen a las varias maneras en que se propagó interesadamente el “Chiste” contra los Bethlemitas, se debe a las Leyes de Modificación *que* para los textos de la tradición oral enuncia Kaarle Krohn³³.

8ª.—Las diversas maneras de narrar las andanzas del “Nakaq” y de describir su figura derivan de una forma básica o Grundform que debe ser determinada.

9ª.—Numerosos rasgos físicos y modos de obrar de los Bethlemitas, ampliando la 5ª conclusión, pueden hacer pensar que sólo desde la época del establecimiento de ellos se hizo presente la idea del “Nakaq”. Aclaremos:

- a).—La Orden, por Constitución, está constantemente junto a las escenas de enfermedad y muerte.
- b).—Cuenta, entre sus miembros, sólo con españoles o mestizos. Las versiones halladas muestran que rara vez puede presentarse el “Nakaq” como indio.
- c).—El Degollador, lo mismo que el Bethlemita, es un gran andariego, y sólo va a pie.
- d).—Si no busca víctimas caminando, el “Nakaq” las espera en ciertos puntos precisos de los caminos. Los Bethlemitas, también por Constitución, esperan en los caminos.
- e).—Unos y otros son pocos, contados. Ni las ciudades están repletas de Bethlemitas (pues que sólo deben ser 12), ni en los campos esperan muchos Degolladores.
- f).—Hay versiones en que al “Nakaq” se lo halla conduciendo su campanilla, como en la invitación a orar por las Almas Benditas del Purgatorio de los de la Orden.

Y, al margen de todo ésto, otras conclusiones interesantísimas:

- g).—El hábito que es semejante al saco del “Nakaq” de varias versiones. Y las barbas, principalmente ellas.
- h).—Las andanzas de los Bethlemitas en pos de limosnas y su constante huida por posible obra de malos tratamientos.

Y si a todo ésto agregamos las noticias que da un gran amigo de los Bethlemitas e historiador de ellos, el cuadro está casi completo. Lo demás vendrá después.

10ª.—Los personajes similares al “Nakaq”, que pertenecen al Perú precolombino, como los “Cauchus o Runapmícuc” (come hombre) del P. Arriaga, que “penetraban a las casas de sus víctimas esparciendo polvo de huesos de muerto” y “chupando la sangre mataban sin remedio”³⁴ p. 447 - 448, se hallan en otra esfera de las narraciones y de ellos nos ocupare-

³³ KROHN (Kaarle).—DIE FOLKLORISTISCHE ARBEISMETHODE, Oslo H. Aschehoug, 1926, 168 pp.; resumen en español por BOGGS (R. S.).— Folklore América, Vol. V, N° 1, junio, 1945.

³⁴ Idem. 7



mos en otra oportunidad. Igual cosa sucede con el “Despenador” del Norte del Perú.

11^a—El día 24 de agosto tiene íntima relación con el degollador. Extrañas coincidencias que quién sabe si pueden revelar algo en el futuro, hacen que se vincule la idea del “Nak’aq”, ya con el tormento que se dió al sexto Apóstol de Jesús: San Bartolomé, que porta un cuchillo, a quien Astiages lo hizo desollar vivo, ya con la bárbara e inolvidable matanza de hugonotes que Carlos IX ordenó por instigación de Catalina de Médicis. La dicha matanza se inició, como es sabido, la mañana del 24 de agosto de 1572, cuarenta años después de haberse conquistado el Perú.

12^a—Creemos en la posibilidad de hallar versiones del “Nakaq” en otros lugares del Perú no señalados por nosotros.

PROYECCIONES DEL “NAKAQ” EN LA LITERATURA Y EL ARTE

El personaje de los relatos tradicionales, abandonando el terreno del culto religioso expresado en el Niño de la iglesia del Arco en Ayacucho y el de la representación pantomímica de Kaype en Apurímac, ha entrado al campo de la literatura y el arte. Pruebas las tenemos, y muchas. Contando siempre con el propósito de ampliar estos ensayos preliminares, damos algunas referencias de las que es preciso no prescindir.

Humberto Pacheco, en 1935, publicó un cuento inspirado en el fatídico personaje que nos ocupa³⁵. El notable escritor lo pinta, seguramente como se concibe al “Nakaq” en la provincia de Anta (Cuzco), con estas palabras: “Era un gorgojo, un espantapájaros de trigo. De abollada faz mosqueada, garabateada de arrugas poliformes como si por mucho tiempo la hubieran aplastado contra el espartillo helado y seco de la pampa. . . Dos paréntesis de arrugas profundas, como uñas incrustadas en los flácidos carrillos favorecían la exposición de **sus** poblados bigotes en zafarrancho, que cual porcina mordaza, le despistaban la boca que pugnaba por aparecer entre la inmunda barba. . . La frente amplia y echada hacia atrás, donde las cejas en alto relieve sugerían, hieratizado y enorme cientopiés partido en dos; o espigadas y maduras gavillas trigueras,—le daban aire montañés y salvaje—. Los ojos pequeños, vivaces y desconfiados de cernícalo denotaban al **hombre** precavido y malicioso. La nariz ancha de grandes y abiertas ventanillas boyunas, semejaba un fogón indígena... etc.” y continúa el retrato hecho con fuerte pincel que rasga la tela.

El personaje de Pacheco es humano. Un buen hombre al que por su figura se lo juzga Degollador, extractor de grasa humana para vender en las boticas del Cuzco donde se usaba para las excemas, la terciaria y el reumatismo, y al que por juzgárselo tal le sobrevienen innumerables dolores y padecimientos.

En 1936, otro escritor de brillante trayectoria y elegante pluma, por desgracia tempranamente muerto, se inspiró también en nuestro personaje³⁶.

³⁵ PACHECO (Humberto).—EL “NAKACC”, Rev. Alma Quechua Año IV, N° 10, Julio, 1935, Cuzco, Perú, pp. 5-9.

³⁶ LATORRE (Roberto).—EL “NAKAJ” (cuento.— Diario “El Comercio”, Cuzco, Perú, N° 11469 sábado 28 de agosto de 1948, IV pág. El cuento fué escrito en 1936.

El “Nakaj” de Roberto Latorre, posiblemente tomado de los relatos del Valle de La Convención, aparece en el cuento como un ser inconcreto, difuso “algo como hombre, algo como bestia”, que al decir de Fermi. Quispe, puede ser visto pero no tocado, que es voraz e insaciable en su persecución del UNTO, que a veces se queda dormido y deja pasar a los viajeros, pero que si los llega a ver los duerme para extraerles la “grasa sutil que los hombres llevamos entre el hígado y la costilla, bocado exquisito que le sirve de exclusivo alimento y mercancía”³⁷.

Pasajes notables del hermoso cuento son aquellos en que Quispe, Mayordomo de Yanama, avisa los casos en que el Degollador sacrificó personas de su familia o comunidad, aquellos en los que el autor narra su encuentro con el “Nakaq” y describe su figura.

“Ya estábamos a unos pocos metros del abra, donde se oía el susurro del viento. **De** repente... No podía engañarme, allí, contra el cielo dibujaba la silueta de un animal raro, algo como hombre, algo como bestia.

—Uuuuu... Uuuuu! Del silencio emergió un clamor ululante que estuvo a punto de despertar mi pavor.

—Niño, niño, ahí está, allí, allí... insinúa Fermín, mientras buscaba abrigo junto al caballo.

Armado de extraña calma, agarré el revólver convenientemente y disparé sobre el bulto, a veinte metros. La rara forma se desdibujó de golpe, como cayendo. Descendí de la cabalgadura y procuré buscar en el escenario de la aparición de dejar de hacer uno que otro disparo precaucional. Nada. No había por allí y no se vio alejarse tampoco, nada ...”³⁸

Y también es aleccionadora la muerte de Fermín por obra del “Nakaq”. El tenía mareos y vómitos. Avisaba que lo del revólver era un sueño.

En 1949, nuestro colega de Redacción, Rubén Sueldo Guevara, dió también una interesante versión literaria de la que tomamos un fragmento:

“En los recodos del camino, al amparo de las sombras nocturnas, **en** las callejas solitarias del poblacho aguarda a su víctima para extraerle el “unto” o grasa del cuerpo. Sin forma determinada, tomando unas veces la semejanza del **hombre y otras del** animal doméstico, deambula en parajes solitarios sobre todo **en las noches**. Cuando en **el** ayllu ha caído derribada la tarde, cuando el silencio y la soledad conciertan lúgubrementemente en los caminos por hondonadas y peñascos; cuando el viento aulla desesperadamente en los páramos, aparece el “Nakaj” provisto de sus polvos mágicos en espera del viajero solitario o del transeúnte que con retraso se recoge al bohío. Y sopla el polvo paralizando toda acción defensiva de la víctima, que cae arrodillada o gateando a los pies del “Nakaj”. No hay súplicas, no hay llanto, ni siquiera una palabra de protesta o un grito de socorro. Calladamente, como si un nudo fuerte le apretara la garganta, como si un extraño poder le sujetara los miembros, queda, y se somete a la operación que le hace el malvado extrayéndole con maestría la grasa de los riñones, el “unto”, con un cuchillo o una aguja de arriero. Minutos después, cuando el “Nakaj” se ha ido, la víctima se sacude del sopor, tiene

³⁷ Idem.

³⁸ Idem. 13



una extraña sensación de vacío, de que algo le falta. Como en sueños recuerda su encuentro con el “Nakaj”. Con un ligero temblor en el caminar, atolondrado, llega a su casa, directamente a la cama. Horas después un dolor de vientre se apodera de él, y ante la angustia de los suyos, fallece, luego de haber orinado un poco de sangre. Pero, otras veces se extingue paulatinamente; no le duele el vientre, sólo sí tiene desgano, pereza. Una palidez de cera baña más y más diariamente sus flácidas carnes. Y una tarde de esas, enteco, a pesar de la curación de brujos y Paccos queda yerto, definitivamente. Y el “Nakaj”, sigue extrayendo de sus víctimas el precioso “unto”...”³⁹

Huelgan los comentarios sobre la similitud de la elegante estampa y las versiones cuzqueñas del “Nakaq”, pues que la narración relativa a los ayllus de Chinchero la debemos al autor, entre otras personas.

Finalmente el venerable don Ricardo Palma, en tradición a la que ya nos referimos⁴⁰, al hablar de los Barbones, que así se llamaba a los Bethlehemitas, posibles inventores de multitud de Villancicos que hasta hoy se cantan, da numerosos datos, por cierto tomados de la Historia Bethlehemítica de Fr. Joseph García de La Concepción, que los podrán consultar con deleite y provecho quienes no alcancen a conseguir el raro libro del citado religioso.

Y si la literatura se ha nutrido con el espeluznante personaje de los relatos tradicionales, la plástica no lo ha abandonado completamente. En el momento de terminar estas notas, tenemos al lado la témpera de Emilio Mendizábal L., y el xilgrabado de Mariano Fuentes Lira. Uno y otro de los distinguidos artistas han dado corporeidad al “Nakaq”, inspirándose en relatos de Ayacucho y Cuzco, respectivamente. En ambas versiones plásticas está, sin embargo, presente ese temor supersticioso que llena de sobresalto el viaje de los viejos y de insomnio el sueño de los niños.

³⁹ SUELDO GUEVARA (Rubén).- “NAKAJ”, — Diario “El Comercio”, Cuzco, Perú, N*? 11,783, martes 4 de octubre de 1949, II pág.

Del mismo autor: Véase el cuento “Los Ojos de la Difunta” inserto en este mismo número de TRADICION.

El tema del “NAKAQ”, en su función literaria, está siendo tratado por nuestros compañeros de redacción Rubén Sueldo Guevara y Federico Larrea Blanes.

⁴⁰ Idem. 9

DIOS, LA VIRGEN Y LOS SANTOS

(EN LOS RELATOS POPULARES)

Por Efraín MOROTE BEST.

SUMARY

The image of Jesús, the Virgen and the Saints wich are veneretad in the cities of Perú, of wich littel or nothing is known of the Art History, has been given to many leyends full of great beauty and ingenuty faith.

This work of the section of Investigation of Folklore of the National University of Cusco shows the variety of tales most known and gives examples in reference to a great part of the immense territory of Perú.

SOMMAIRE

Les images représentant Jesús, la Vierge et les Saints vnérées dans l'intérieur du Pérou, images ou l'histoire de l'Art n'a que peu ou rien à voir du tout, a donné lieu à une multitude de légendes pleines de grande beauté et de foi ingénue.

Cette investigation effectuée par le titulaire de la chaire de folklore de l'Université Nationale de Cuzco, nous signale les nombreuses variétés de contes les plus répandus et nous donne des exemples qui se réfèrent en grande partie à l'immense territoire du Pérou.

SOMMARIO

Le immagini di Gesù, la Madonna ed i Santi, che si venerano nei paesi del Perú, e delle quali poco o nulla si sa la storia dell'arte, ha dato luogo a innumerevoli leggende piene di gran bellezza ed ingenua fede.

Questo lavoro del Professore di investigazioni di folklore dell'Università del Cuzco, fa conoscere i diversi racconti più diffusi e dà esempi che si riferiscono a gran parte del vastissimo territorio Peruviano.

INHALTUEBERSICHT

Die Bilder des Heilandes Jesús, der Jungfrau und der Heiligen die man in den Doerfern Perus ehrt, und die man sehr wenig oder garnicht kennt in der Geschichte der Kunst, sind der Ursprung von herrlichen Erzählungen voll vom kindlichen Glauben.

Diese Arbeit des Lehrstuhles fuer Folklore in der staatliche Universitaet von Cuzco, bringt herrliche Beispiele von solchen Erzehlungen die dem ganzen Peru gohoeren.

NOTA PRELIMINAR

Entre enero y marzo de 1952 logramos realizar un viaje de singular significación para el conocimiento de ciertas modalidades de la cultura del país. El resultado de tal viaje pudo ser realmente excepcional merced a la ayuda que generosamente nos proporcionaron el Exmo. Sr. Ministro de Educación General Dn. Juan Mendoza Rodríguez y dos distinguidos y cultos amigos cuzqueños: el Ilustrísimo Sr. Arzobispo de la Arquidiócesis Monseñor Dr. Felipe Santiago Hermosa y Sarmiento y el Sr. Dr. Dn. José Ignacio Ferro. Miembro Amigo del Grupo Tradición del Perú; aquél, poniéndonos, mediante nota cordial, en contacto con las autoridades eclesiásticas y Venerable Parroquiado, que con tanta voluntad y afecto nos suministraron ciertos datos que sólo ellos podían hacerle por razón de cargo, y el Dr. Ferro, impulsándonos desde el primer instante a realizar el larguísimo viaje, interesándose por el éxito del mismo, y, principalmente, subviniendo los cuantiosos gastos que demandó su ejecución.

Las noticias que damos en esta primera contribución, y que forman parte del libro que sobre folklore del Perú preparamos para la Asociación Tucumana de Folklore, se deben pues a los esforzados registros de los últimos años, a la ayuda del Sr. Ministro, a la eficaz nota del Prelado y a la rara y ejemplar generosidad del Dr. José Ignacio Ferro, persona de tantos merecimientos, como hombre y como intelectual. Al agradecer a ellos, debemos también expresar nuestra gratitud a las personas que en todo el trayecto nos suministraron los millares de datos que rebasaron los ficheros y nuestras expectativas, y de manera particular al gran amigo y colega Prof. José María Arguedas, que al darnos la posibilidad de consultar los archivos de la Sección de Folklore y Artes Populares, en la Dirección de Educación Artística y Extensión Cultural del Ministerio de Educación Pública, nos puso en camino de constatar, por nosotros mismos, un buen número de fenómenos que fueron suministrados por los maestros de todo el país, cuanto el Ministerio todavía se hallaba animado del buen propósito de recoger los hechos de nuestra tradición y valorar las auténticas esencias de nuestra nacionalidad.

Es bueno que indiquemos, como ya lo habíamos hecho en otras oportunidades, en las páginas de nuestra Revista y en otras publicaciones, que nada definitivo ni concluyente se puede decir al respecto de los temas del folklore peruano. Estamos recorriendo en pocos años el camino que hicieron lentamente, y por éso, del modo más severo, investigadores de países que no son el nuestro; estamos, en buena cuenta, haciendo el acopio de materiales para la elaboración del trabajo futuro. Y este trabajo sólo podrá tener la calidad que debe si cuenta con la colaboración de sus lectores, que hasta hoy, por felicidad, fueron eficaces en sus consejos y atinados en sus aclaraciones.

NUESTRAS IMAGENES RELIGIOSAS

Bien sabido es que la totalidad de las imágenes más veneradas en todos los pueblos del Perú tienen una antigüedad notable. Las más de ellas fueron, o bien hechas por expertos imagineros indios y mestizos, o traídas por devotos españoles en los días de la Colonia.

Los pocos estudios que sobre artes plásticas e imaginería colonial se han efectuado no siempre han logrado, a más de la caracterización y el estudio estilístico, señalar la época de factura o el autor de tales imágenes, precisamente por la falta de documentos. Parece que en los lejanos días en los que tales obras se ejecutaban o traían hechas atravesando mares y montañas, se tenía un notable descuido o un cuidadoso empeño por no señalar nombres de autores.

Pero la imaginación que nunca duerme, la fresca e ingenua fé de las gentes sencillas, y posiblemente otros factores, que son susceptibles de ser sospechados, hicieron lo que faltaba a las imágenes para adquirir raigambre en el ambiente al cual se vinculaban definitivamente para participar en la vida de la colectividad, presidiendo sus fiestas y trabajos, siendo llevadas por calles y campos para invocar las lluvias y salvar las sementeras, para aplacar las fuerzas de la naturaleza y escuchar las quejas que a diario quebrantan.

Y el propósito se consiguió en grado sumo. Las imágenes se familiarizaron con el ambiente. Muchas veces fueron halladas entre peñascos y montes, otras surgieron atrapadas por la reja de los arados que empuñaban los labriegos; no pocas, fueron obra de misteriosos escultores o hechura de rústicos artesanos que a fuerza de fe y azuela fabricaron obras de arte u objetos de devoción, valiéndose de maderos que sangraban como hombres.

Hay numerosas variedades de relatos que aluden a imágenes. No es posible todavía determinar el número de ellas, pero sí, juzgamos estar en condiciones de adelantar, en esta fase inicial, algunas muy notables y significativas, agrupándolas por el parentesco de sus motivos básicos.

Una primera variedad, se refiere a las imágenes que son obra de escultores misteriosos. Los elementos narrativos se disponen del siguiente modo:

- 1.—Persona o pueblo que tiene grandes deseos de poseer determinada imagen.
- 2.—Uno o más hombres forasteros que se presentan diciendo ser escultores.
- 3.—Celebración de un contrato o “encargo” para la factura de la imagen deseada.
- 4.—Aislamiento de los escultores para ejecutar la obra.
- 5.—Transcurso del número de días señalado para la entrega.
- 6.—Apertura, violenta o no, de la puerta de acceso al taller.
- 7.—Hallazgo de la imagen deseada y desaparición de los escultores.
- 8.—Convencimiento del milagro e iniciación del culto.
- 9.—Escultores que son pensados ángeles.

La primera versión de esta variedad, pertenece al Disto, de Ayacucho, en la Provincia de Huamanga del Departamento de Ayacucho.

En el templo de las religiosas clarisas de esa ciudad se venera una imagen de Jesús Nazareno. Es efigie de extraordinaria belleza que se saca en procesión la noche del Miércoles Santo, después de haberla aliñado el Martes, con toda la gracia y sutileza conventuales. La gente afirma que las clarisas “afeitan” las barbas del Señor, en ese día.

Veamos el texto:

- 1.—Un cura de Julkamarka (Disto, de Julkamarka, Prov. de Angaraes, Depto. de Huancavelica) tiene grandes deseos de poseer una imagen de Jesús Nazareno.
- 2.—Cierta día, pasan por el lugar dos jóvenes forasteros¹ que dicen ser escultores y que piden alojamiento.
- 3.—El cura no sólo les da posada, sino que los contrata para la factura de la imagen de Jesús Nazareno.
- 4.—Los jóvenes acceden y se quedan. Son agasajados y se instalan en una habitación, con el encargo de que no se les interrumpa en su trabajo²
- 5.—Al día siguiente, el cura va en pos de los jóvenes, pero no los encuentra. Han desaparecido.
- 6.—Violenta la puerta.
- 7.—En lugar de los escultores, halla, en la habitación, la imagen cuya factura contratara³.
- 8.—Todos se dan cuenta del milagro y la imagen se convierte en materia de profunda devoción colectiva.
- 9.—Los jóvenes forasteros son pensados ángeles.

A continuación surgen elementos que no pertenecen a la variedad materia de estudio.

- 10.—El Obispo llega a saber los detalles de lo sucedido y ordena se lleve al Señor a la ciudad de Ayacucho y al templo de Santa Teresa.
- 11.—Las monjitas de Santa Clara piden la gracia de que se les deje por una tarde la hermosa efigie. Así se hace.
- 12.—Al día siguiente, cuando los arrieros quieren trasladar al lugar de su destino, la imagen pesa tanto que es imposible levantarla.
- 13.—El Prelado y las gentes, se dan cuenta del nuevo milagro y dejan al Señor en el lugar que hoy ocupa⁴.
- 14.—Aunque quisieron volverle el rostro hacia el Oriente, fué inútil todo, porque, por la noche, quedaba vuelto hacia Julkamarka. Así lo dejaron.

¹ En otras versiones, los jóvenes son tres.

² Aquí se interponen algunas consideraciones relacionadas con la novena que en esos días se celebra, con asistencia de los huéspedes escultores a tal novena y la gran piedad que demuestran en el curso de ella.

³ En otras versiones, el tiempo es de tres días.

⁴ El informante de esta versión hace notar que la bóveda, bajo la cual se halla ubicada la imagen se halla fuera del cuerpo arquitectónico primitivo del templo. Es ése el sitio en el que pesó tanto como para que no pudieran moverla.



Informe del Sr. Dn. Leoncio Jerí Untiveros, natural del lugar y profundo conocedor del medio.

Otras versiones del mismo lugar y relativas a la misma imagen, varían en muy poco de cuanto dice la transcripta. Hay alguna que afirma que el cura quiso llevarse la imagen a Huancavelica, pero que el Señor, en sueños, le amenazó cortar la cabeza. Esta misma, afirma que la piedra en la que descansaron a la imagen es la misma que hoy le sirve de sustento. Finalmente numerosas, señalan la relación que hay entre la imagen de Jesús Nazareno y una pequeña losa que se ubica en el muro que da a la calle, a espaldas del altar que ocupa el Señor, y que las gentes besan al pasar porque se halla levemente dibujada la figura de un diminuto Nazareno que de tantos besos ya se ha luído.

Los motivos básicos de esta variedad de relato no son exclusivos del lugar señalado. Hemos de dar una nueva versión que los repite a más de 1,700 kilómetros NO de Ayacucho, en el Disto, de Ayabaca, de la Prov. de Ayabaca, en el Depto. de Piura:

- 1.—Los ayabaquinos quieren poseer una imagen del Señor Cautivo⁵
- 2.—Cierta día pasan por el lugar tres jóvenes forasteros que dicen ser escultores.⁶
- 3.—Se les encomienda la factura de un Señor Cautivo de madera.
- 4.—Los escultores acceden a la petición y se quedan. Se instalan en una habitación con el encargo de que no los interrumpen en el trabajo. Piden que hasta la comida les sea alcanzada por una ventana, por donde no devuelven los platos.
- 5.—Pasados catorce días, los escultores ya no reciben la ración de siempre⁷.
- 6.—Preocupados, penetran a la habitación que ocupaban los artistas forzando la puerta.
- 7.—Encuentran, en lugar de ellos, la imagen del Señor Cautivo, con todas las comidas que habían pasado para sustento de los trabajadores.
- 8.—La gente se convence del milagro y la imagen se convierte en materia de profunda devoción.
- 9.—Los escultores son pensados ángeles.

Informe de la S. doña Carmen Cevallos de Hernández. Esc. 219. En la comunidad de Sorochuko del Disto. de Sorochuko, en la Prov. de Celedín del Depto. de Cajamarca, muchos kilómetros al SE de Ayabaca y al NO de Ayacucho, se repite el mismo fenómeno, aunque participando de las características de otra variedad de relato que señalaremos después. En Sorochuko, sucede lo siguiente:

- 1.—Tomás Atalaya guarda un palo del que un día quiere hacer leña. Al primer hachazo el palo derrama algunas gotas de sangre.
- 2.—Cierta tarde llegan a su casa dos jóvenes forasteros pidiendo posada y diciendo ser escultores.

⁵ En otras versiones, el personaje que gesta el deseo, es un viejecito que vive en una pobre choza; y en otras más, es un sacerdote.

⁶ En la versión del viejecito, el escultor es uno solo, pero también forastero.

⁷ En la versión del viejecito, pasan sólo tres días.



- 3.—Como Atalaya recuerda lo del palo que sangra, encomienda que con ese material hagan un Padre Eterno.
- 4.—Los escultores acceden a la petición y se quedan. Piden una mesa, víveres, ochenta pesos y un cuarto bien seguro para hacer el padre Eterno. Dan el plazo de quince días, después de haber recibido todo lo que solicitan.
- 5.—Pasan los quince días.
- 6.—Los esposos Atalaya van en pos de los escultores y penetran en la habitación.
- 7.—Al entrar, hallan, en lugar de ellos, la imagen del Padre Eterno, los ochenta pesos, dos ángeles en escultura y los víveres.
- 8.—La gente se convence del milagro y la imagen comienza a ser venerada.
- 9.—Los escultores se han convertido en ángeles.

Informe de la Sra. Mercedes Rabines a la S. doña Emilia Pereira, Esc. 90.

Hay un agregado: de la sobra del palo se hace la Virgen de la Concepción. En este caso, el escultor resulta ser ya de carne y hueso.

El mismo relato, en sustancia, se hace presente en referencia al Señor de la Misericordia que se venera en el Disto, de Marcabalito, en la Prov. de Huamachuco del Depto. de La Libertad, a centenares de kilómetros al SE de Ayabaca y al S de Celedín, y a cerca de un millar de kilómetros al NO de Ayacucho.

- 1.—Un hombre de Marcabalito busca un tronco para hacer leña. Lo halla, pero al seccionarlo comprueba que principia a brotar sangre. Anoticia.
- 2.—Cierta día se presenta un anciano desconocido que resulta ser tallador.
- 3.—Al anciano se le encarga tallar un Cristo Crucificado.
- 4.—Accede el forastero. Pide sólo comida, que le debe ser alcanzada a una habitación por una ventana. Allí se encierra con el tronco. Tiene propósito de quedarse hasta terminar la obra pedida.
- 5.—Un día, ya no recibe los alimentos que se le alcanza.
- 6.—Preocupados penetran a la pieza.
- 7.—Al entrar, hallan, en lugar del tronco, una imagen de Jesús Crucificado y los platos intactos.
- 8.—La gente se convence del milagro; comienza la veneración y los festejos del mes de octubre.
- 9.—El anciano es pensado un embajador de Dios.

Informe del distinguido escritor y amigo Prof. José Eulogio Garrido.

Y como para no hacernos pensar que el fenómeno se opera sólo en el Centro del Perú (Ayacucho), o sólo en el Norte (Ayabaca, Sorochuko, Marcabalito), reaparece en uno de los departamentos más meridionales, en el templo de Santo Domingo del Disto., Prov. y Depto. de Arequipa; esta vez, en relación con el Señor de la Vera Cruz:

- 1.—Los RR. PP. del Convento de Santo Domingo de Arequipa tiene grandes deseos de po-

seer una imagen del Señor de la Vera Cruz. Debe ser hermosa, por éso, nada valen los ofrecimientos que hacen para conseguir un buen escultor.

- 2.—Cierta día van al convento dos jóvenes forasteros que dicen ser escultores. Piden alojamiento. Presentan documentos que certifican la calidad de sus obras.
- 3.—El R. P. Prior los aloja y contrata para la factura del Señor.
- 4.—Los jóvenes se instalan en una habitación muy apartada de los trajines del convento, con encargo de que nadie los interrumpa. El mismo lego que les lleva los alimentos sólo puede llegar hasta una ventanilla por donde reciben los artistas.
- 5.—Pasan muchos días y llega uno en que ya no reciben la ración que lleva el lego.
- 6.—Preocupaba su Reverencia convoca a Consejo a todos los Religiosos, los cuales, después de tratar el asunto, resuelven de consuno romper las cerraduras e ingresar a la celda que había servido de alojamiento y taller.
- 7.—Al entrar, en lugar de los escultores, hallan la imagen del Señor de la Vera Cruz.
- 8.—Se convierte en materia de profunda veneración.
- 9.—Los jóvenes forasteros son pensados ángeles.

En ciertos relatos, se presume que aparecen las imágenes por obra de pintores misteriosos, aunque no se hacen presentes los motivos básicos de la variedad. Así tenemos el siguiente caso, en el Disto, de La Huaca, en la Prov. de Paita del Depto. de Piura.

- 1.—Un joven desconocido vive en el lugar. No habla con nadie y camina sólo acompañado de su perro.
- 2.—Como siempre se aleja hacia parajes muy solitarios, un muchacho lo sigue y lo halla arrodillado delante de una imagen pintada en la roca.
- 3.—El muchacho da aviso al pueblo. El joven misterioso desaparece junto con su can y sólo queda como prueba la imagen que se comienza a venerar.

Informe de la S. doña Norberta de Carrasco.

Posiblemente estas narraciones constituyen una lógica derivación de la variedad básica.

Una segunda variedad de relatos tiene los contornos que levemente señalados han aparecido en las versiones relativas al Padre Eterno de Sorochuko y al Señor de la Misericordia de Marcabalito:

- 1.—Un habitante del pueblo de Marcabalito necesita leña y va en pos de un árbol.
- 2.—Al seccionar el tronco, constata asombrado que brota sangre.
- 3.—Del madero se hace la imagen del Señor de La Misericordia.
- 1.—Tomás Atalaya necesita leña para su cocina. Su mujer le recuerda que hay, guardado, un tronco viejo de árbol.
- 2.—Al dar el primer hachazo, constata que “chispea” sangre.
- 3.—Del madero se hace la Imagen del Padre Eterno.

Los motivos básicos de esta variedad se reiteran en algunas versiones que poseemos relativas al Señor Cautivo, de Ayabaca:

- 1.—Un cura desea tener la imagen del Señor Cautivo y encarga a un carpintero que va al bosque en pos de madera.
- 2.—Halla un árbol que mana sangre.
- 3.—Del tronco de dicho árbol se hace la imagen del Señor Cautivo.

Noticias de la S. doña Angélica Guevara Pardo.

Motivos similares reaparecen en el paraje de Andas del Disto, de Chavín de Pariarca, en la Prov. de Huamalíes del Depto. de Huánuco, centenares de kilómetros al SE de Marcabalito, y muchos más, en la misma dirección, de Sorochuko y Ayabaca:

- 1.—Un hombre necesita hacer leña y va a una chacra de “Aqopata” (Trad.: quechua: altura arenosa) donde había un árbol.
- 2.—Al pegar un hachazo al tronco, salta sangre.
- 3.—Avisa a la gente, la que dice que, seguramente, el tronco serviría para hacer una imagen de santo. Así se hace a la Virgen llamada Nuestra Señora de la Asunción.

En el caso de esta noticia, que suministra la S. Justina Lastra, hay algunos agregados:

- 4.—Por la noche, las gentes ven arder unos cirios junto al tronco.
- 5.—Al día siguiente lo llevan al antiguo pueblo de Ichik-Andas, pues que el actual no existía.
- 6.—Un señor de nombre Juan Aguilar es “revelado” en sueños, por la Virgen, la que le dice “que le hagan arreglar su cuerpo que está deforme” y la lleven a “su casa”
- 7.—Se cumple las órdenes. El cuerpo es llevado, para su arreglo, donde un escultor de Huánuco, quien fabrica la imagen actual y se construye su templo, en el pueblo llamado Andas.

El mismo tema se reproduce, a veces, sin la intervención del elemento “sangre”, como sucede con la Cruz de Campanas que se veneraba en el Disto, de Chu-lucanas de la Prov. de Morropón del Depto. de Piura, donde un jornalero, encontró, cuando cortaba árboles en un bosque, un tronco en forma de Cruz, que se convirtió en objeto de culto.

Informe de la S. doña Alicia Obando.

O lo que pasa también en semejante medida con un árbol de melle que, por adoptar la forma de una cruz, es venerado en el barrio de “Mollecruz”, en el Disto. de Ayacucho de la Prov. de Huamanga del Depto. de Ayacucho donde, además se le hace fiesta y velación en mayo.

Pero así como a veces se usa el tema relativo al hombre que encuentra el madero en el bosque, con prescindencia del elemento “sangre”, sucede otras que se hace presente este elemento, con prescindencia del “bosque”, como pasa con la Virgen de las Mercedes que se veneraba en el Disto, de Paita de la Prov. de Paita, en el Depto. de Piura. Allí, son los soldados chilenos que en 1879 desembarcan, y uno de ellos que desenvainando su espada, le pega un corte en la garganta. De la herida surge la sangre en gruesas gotas y queda después una cicatriz en forma de cruz, que,

aunque retoquen a la imagen, no desaparece nunca.

Informe de la S. doña Violeta Vascones.

Cicatriz de esa naturaleza se halla también en la Virgen del Carmen, que se venera en el templo del Disto, de Paucartambo de la Prov. de Paucartambo del Depto. del Cuzco. En este caso, la cicatriz que la Virgen tiene en el cuerpo se debe a una flecha que le dispara un chunche.

Informe del S. don Rafael Villasante.

En el caso de la Virgen de la Candelaria que se venera en el Disto., Prov. y Depto. de Puno, se hallan ciertos elementos de esta variedad de relate. Aquí no se habla de sangre, aunque se la supone, y la herida se produce a distancia, adquiriendo los contornos de un relato ejemplarizados

En tiempo de las Guerras Civiles (?), tropas rivales deben encontrarse en el paraje llamado “Waqe” (?), en las inmediaciones de Puno. Horas antes de producirse el choque, un oficial de alguno de los bandos, halla en el camino a una anciana que carga leña, quien dice: Pobres hijos míos, han de perder! El oficial enfurecido desenvaina su espada, y, al tratar de dar muerte a la mujer, sólo acierta a cortarle el dedo gordo.

Horas después y perdida, efectivamente, la batalla, van el oficial y algunos de sus soldados a la plaza de Puno donde se lleva a cabo la procesión de La Candelaria. En el momento en que sale la imagen por la puerta del templo, se le cae el dedo gordo, y las gentes “reconocen el milagro”.

Informe del S. don Santiago Arias Yanque, Nat. de Puno y residente en el Cuzco.

Los elementos constantes o motivos básicos de este relato son:

- 1.—Un hombre hiere a una imagen o su transitoria representación humana.
- 2.—La herida surge, en el cuerpo de la imagen, el efecto que produciría en el de una persona cualquiera.

Una tercera variedad de relatos hallamos en el que se refiere al Señor de “Kunka.—taka” (quechua. golpeador de cuello), que tiene asiento en el paraje que lleva el mismo nombre, en el Disto, de Andahuailas, Prov. de Andahuailas del depto. de Apurímac; y en otros semejantes:

- 1.—Un agricultor trabaja el campo con su yunta de bueyes.
- 2.—La reja choca con un cuerpo duro, que al ser extraído resulta ser el rostro del Señor.

Informe del escultor Dn. Darío Cárdenas Díaz.

El mismo fenómeno se narra, con numerosos agregados, al respecto del Señor Nazareno del templo de Santa Clara de Ayacucho, del cual nos ocupamos al hablar sobre la primera variedad:

- 1.—Un indiecito ara la tierra en “Yana—yaku” (quechua: agua negra), hacienda, en la Prov. de Ayacucho del Depto. de Ayacucho.
- 2.—La reja atrapa un cuerpo duro, que extraído resulta ser Jesús Nazareno.

Informe de Dn. Juan Artemio Vilchez Gutiérrez.

Participa de las características de esta variedad, un otro relato que se refiere a la Virgen del



Socorro o Del Perpetuo Socorro que se venera en la caleta de

Huanchaco de la Prov. de Trujillo, en el Depto. de La Libertad, a la que se le hace fiesta el 25 de diciembre y lleva, cada cinco años a Trujillo, con el nombre de la “Bajada del Huanchaquito”, para honrarla en Mansiche, en las iglesias de San Francisco, Santa Clara, la Catedral y en las calles.

- 1.—Un muchacho de doce años cuidaba cabras en el Cerro de la Virgen.
- 2.—De repente pudo distinguir que, entre la tierra, brillaba algo que no pudo determinar exactamente.
- 3.—El niño comenzó a escarbar. Avisó luego a otro pastor con quien continuó la tarea. Al fin, apareció la imagen de la “Virgen del Socorro”, muy cerca del lugar donde esta señora lavaba los pañales de su hijo.
- 4.—Hoy es motivo de mucha veneración.

Informe de la S. doña Angélica Zenobia Corrales Cevallos.

Cosa parecida sucede con la imagen de Jesús Nazareno del Disto, Prov. y Depto. de Cajamarca:

- 1.—Una monjita siente que todas las noches alguien golpea un muro que limita con su catre.
 - 2.—Alarmada la religiosa da aviso a las autoridades del Claustro.
 - 3.—Abren la pared y hallan al Nazareno, que se venera en el Monasterio, hasta hoy.
- Informe de Dn. Eduardo Becerra Hurtado.

Una cuarta variedad hallamos en el relato que alude a la Virgen del templo de Pallpó, en el barrio de Wayrán de la Prov. de Huaylas, en el Depto. de Ancash:

- 1.—Un mulo se presenta cargado a la puerta de la iglesia parroquial,
- 2.—Como no aparece el dueño, las autoridades depositan el animal y luego abren la carga.
- 3.—Hallan la imagen de la Virgen que desde entonces se venera.

En este caso, el Sr. Dn. José Luis Alegre Mejía cita hasta “la fecha” exacta en que se produce el hecho: 1°. de agosto de 1778.

Quinta variedad, tan característica como la anterior, se halla en cierto relato que alude al Cerro de las Tres Cruces, en la Prov. de Ayabaca del Depto. de Piura:

- 1.—Una campesina, doña Paula Urrego, muele maíz en un batán de piedra.
- 2.—Nota que los granos saltan reiteradas veces.
- 3.—Se fija en la piedra y descubre huellas de las imágenes de la Virgen del Rosario, Santa Ana y San Joaquín.
- 4.—El batán se vuelve objeto de veneración.

Caso muy semejante sucede con el Señor de Acoria que se venera en el Disto del mismo nombre, en la Prov. de Huancavelica del Depto. de Huancavelica.

- 1.—Una niña pastora encuentra una piedra que juzga como buena para convertirla en batán.
- 3.—Limpia el objeto de su hallazgo, pero se sorprende al encontrar las huellas de una imagen de Jesús.
- 4.—El batán se convierte en objeto de veneración.

Variedad sexta, conexas con la anterior, constituyen los numerosos y casi interminables relatos que ubican imágenes en rocas o montes donde se las halla por casualidad.

En el Disto, de Limatambo de la Prov. de Anta del Depto. del Cuzco, cerca del puente de “Tabla—chaka” (castellano-quechua: puente de tablas), los camineros muestran una peña donde, se dice, aparece una imagen “clarita”. Cosa igual sucede en las montañas que bordean la carretera que conduce de La Mejorada a Huancayo, en la Prov. de Huancayo del Depto. de Junín, dónde la peña en que se ve la Virgen es materia de veneración. Numerosas velas y ramos colocados en el sitio prueban la “visión”.

Estas referencias cobran extraordinaria vitalidad en las noticias que damos luego:

En el paraje de “Titi-qaqa” (quechua: peñón de plomo) del Disto., Prov. y Depto. del Cuzco, donde, desde hace muchos años, se hace la Fiesta de la Cruz del Señor de “titi-qaqa”, en 1948 apareció en la roca, pero en forma que eran rarísimos los que lograban ver, el rostro de un Cristo “lleno de lágrimas” que se hizo materia de interminables visitas.

Muy últimamente, en 1951, sucedió cosa semejante con la Virgen de Kancha-rani, en el paraje del mismo nombre, del Disto., Prov. y Depto. de Puno; narrándose al respecto milagros excepcionales como la muerte de un joven que fué a verla sin llevar una vela y la grave dolencia del Prelado, por incredulidad.

Finalmente, esta variedad tan plástica, concuerda con un relato que se refiere al Disto, de Mato de la Prov. de Huaylas, en el Depto. de Ancash, a unos seis kilómetros de Huyno, en las faldas del cerro “Yanatsaka” (quechua: ? negra) y frente a la Hda. “Llakllancho” (quechua: azulea?), donde, a ciertas horas del día (6 á 7 de la mañana y 5 á 6 de la tarde), junto a una piedra blanca “aparece una nube que vista de lejos es la figura de la Virgen con su Niño en los brazos”.

“La figura tiene corona que relumbra y cintas de colores que la adornan. Cuando se acercan al sitio no logran ver”.

Informe de la S. doña Sara Milla Sáez, Esc. 32I6.

Los motivos de esta variedad, tan frecuente como imprecisa, pueden resumirse así:

- 1.—Una imagen que aparece en determinada piedra o roca. Y, como agregado ocasional:
- 2.—Personas que logran “ver” y personas que no logran la visión.

Nada significa de que los hechos sean recientes. Es la presencia de un Caso en materia de religiosidad. La idea básica es antiquísima, y la aparición temporalmente próxima, es un mero accidente.

Una séptima variedad, expuesta en su forma más elemental, tenemos en el relato referente al Niño de Turpo, en el Disto, de Turpo, en la Prov. de Anda-huaylas del Depto. de Apurímac:

- 1.— Unos pastorcitos van a apacentar sus rebaños al cerro de Anta.
- 2.— Hay un Niño muy hermoso y rubio que juega alocadamente con ellos.
- 3.— Los familiares de los pastoritos se alarman por lo tarde que llegan esos niños y por lo muy temprano que salen usando mil pretextos,
- 4.— Resuelven seguirlos y descubren el juego.
- 5.— El niño se convierte en la imagen que hasta hoy se venera.

Informe del Presbítero y distinguido amigo Dn. Alejandro Cavero, nat. de Ayacucho y Párroco en Andahuaylas.

El mismo relato, con algunos agregados secundarios, se hace presente en una de las provincias más septentrionales del país, en referencia con la Virgen del Pilar de Ayabaca, en el Disto, y Prov. del mismo nombre del Depto. de Piura:

- 1.— Una mujer muy mala adepta a una chica y la hace ovejera. Le recomienda que no vaya a pastar nunca cerca de unas ciénagas; pero una oveja se escapa y la pastorita la sigue.
- 2.— En la ciénaga encuentra a una niña muy pequeña que comienza a jugar con ella.
- 3.— La madre adoptiva se enfurece por lo tarde que la chica llega a su casa.
- 4.— Le da mucha lana para obligarla a hilar y ordena que su hijo la siga de lejos para ver lo que hace. Este descubre el juego y ve que muchos chiquillos con alas hilan, mientras la pastorita juega con la niña.
- 5.— Van al sitio de las ciénagas y encuentran a la Virgen del Pilar. La niña del juego se ha convertido en la imagen que se venera hasta hoy.

Informe de Srs. Profs. del Colegio de Nuestra S. de Lourdes de Piura.

San Antonio de Padua, Patrón del pueblecito de Umaru, tierra de maravillosos talladores de madera, en el Disto de Vischongo de la Prov. de Cangallo del Depto. de Ayacucho, tiene una forma de aparición que en muy poco se diferencia de la señalada para el niño de Turpo. Son también unos pastores que lo encuentran en las cuevas de “Santo-pata” (quechua: colina del santo), junto al río “Puma-qocha” (quechua: laguna del Puma), muy cerca del lugar donde este río confluye con el Pampas. San Antonio es hoy muy venerado en Umaru.

Informe del S. don Porfirio Ñaqcha Alka.

Del mismo modo aparece también el Señor de Tayankani (quechua: soy tayan-ka, más o menos), “Rit’i—kuchu” (quechua: rincón de nieve) o “Qoyllorit’i” (quechua: estrella de nieve), que se venera en las alturas de la Doctrina de Q’ahtqa, de la Vice-Parroquia de Ocongate de la Vicaría Foránea de Quispicanchi, en la Arquidiócesis del Cuzco. En este caso, todos los años, en

la fiesta que para dicho Señor se hace y a la que concurren devotos y peregrinos de Cuzco, Puno, Arequipa y Bolivia, se lee un viejo texto escrito en el que los elementos de las apariciones de esta variedad están presentes.

Informe del S. don Primitivo Dolmos Gonzáles.

En el paraje de La Soledad, en el Disto, de Parcoy de la Prov. de Pataz del Depto. de La Libertad, aparece la Virgen María de los Dolores, o, sólo María de Los Dolores, de un modo semejante:

- 1.—Una niña pastora va en pos de sus ovejas.
- 2.—Encuentra a una señora muy hermosa y vestida de negro.
- 3.—Todos los días aparece la pastorita lavada y peinada.
- 4.—Los padres y vecinos saben el hecho, siguen a la niña y constatan que quien la peina es la Virgen.
- 5.—La señora vestida de luto da margen al nacimiento del caserío de La Soledad. Es que en sueños había dicho a un anciano: “Quiero vivir en La Soledad”.

Informe de la S. Prof. doña Artemia Arellano de Zegarra.

Nuestra Señora de la Natividad de Sarín, en el Disto, de Sarín de la Provi. de Huamachuco, en el Depto. de La Libertad, aparece de este modo:

- 1.—Una niña, muda de nacimiento, se escapa todos los días hacia el campo.
- 2.—La madre se alarma porque no valen reflexiones ni castigos para evitar que siga yéndose.
- 3.—Un día que la mudita está por marcharse, toma de la mano a la madre y la conduce por sitios deshabitados, hasta un lugar donde comienzan las rocas.
- 4.—La niña se detiene ante una Peña, la mira, señala y comienza a hablar: “Es ésa la que me llama todos los días para jugar” La madre cae de rodillas porque se halla ante la efigie de la Virgen.
- 5.—La madre e hija van al pueblo y avisan lo sucedido. La imagen hallada corresponde a la Virgen de la Natividad de Sarín, que fué trasladada al templo y festejada, como hasta hoy, el ocho de septiembre de todos los años, fecha que coincide con la de la aparición.

Informe del S. Prof. José Eulogio Garrido.

Esta forma de apariciones, mezclada con elementos nuevos y diferentes se constata con la Virgen de La Candelaria, en el Disto, de Conchamarca de la Prov. de Ambo del Depto. de Amazonas, y muy lejos de todos los parajes citados, con el Niño de Kallawkarpa (quechua: ?), que se venera en la Prov. de Huancavelica del Depto. del mismo nombre.

Por razones muy explicables, relacionadas con el sistema dominante de transporte de hace algunos siglos, los relatos que aluden a buen número de imágenes se vinculan con los arrieros. Así, tenemos la siguiente versión, que constituye una octava variedad:

- 1.—Un arriero se halla de viaje.
- 2.—Se aloja en el despoblado y sueña que una mujer le dice estar abandonada en unos barrancos de las inmediaciones, sin que nadie la pueda salvar.
- 3.—Impresionado despierta, y antes de seguir, busca los alrededores y halla la imagen de la Virgen del Buen Viaje, que se venera en un peñón del Disto. de Conchucos, en la Prov. de Pallasca del Depto. de Ancash.

Informe del S. den Segundo López Paredes, de la Esc. Normal. Tigua.

Esta variedad, ciertamente relacionada con la que se señala en sexto lugar, concuerda con un otro relato que alude a la aparición del Señor de “Kinwapata” (quechua: colina de la “kinwa”, planta, *chenopodium quinoa*), en el Disto, de Ayacucho, Prov. de Huamanga del Depto. de Ayacucho, hermosa efigie crucificada a la que hace pocos años, la rara devoción del pueblo edificó una capilla con cantos, adobes y agua llevados por miles de personas y a las que visitan todos los primeros viernes peregrinos de la ciudad, llevando velas y flores:

- 1.—Un arriero se halla de viaje hacia Chíncha. Va de Ayacucho con negocios y a trabajar en las islas guaneras.
- 2.—Se aloja en el despoblado, junto a una laguna (?)
- 3.—Al día siguiente, antes de partir para seguir su ruta, encuentra la efigie abandonada y se la lleva al lugar que hoy ocupa en la vega blanquecina y sedienta.

A lo dicho se agrega que la efigie “no quiere moverse” de ese sitio. Hace muchos años la llevaron a la ciudad, pero los vientos y rayos “casi acabaron con los moradores de las inmediaciones, de modo que se la tuvo que devolver inmediatamente.”

Informante: Dn. Humberto Vera, frazadero de Kinwapata.

El sueño del arriero, en la primera versión de la octava variedad, es cosa corriente en numerosos relatos pertenecientes a todas las variedades señaladas y a otras que faltan.

Con referencia al mismo Señor de Kinwapata, del que acabamos de escribir, los soldados del BI 43 Ignacio Kisper Sinchítulpa, de Urubamba, en “Waskawra” Disto, de Ayacucho; Alejandro Mañuyku Atawrima, del Paraje de Upanga, en el Disto, de Soqos—vinchos, en la Prov. de Huamanga y Simeón Llaqtawamán Abregú, de San José de Tikllas, en la Prov. de Huamanga, nos anoticiaron, aisladamente, en las sesiones que conseguimos merced a la bondad del caballero Comandante de Cuerpo Dn. Alberto del Río Somocurcio, lo siguiente:

- 1.—Una viejecita va a Kinwapata a coger tunas.
- 2.—En medio de los tunaes pasa mucho tiempo alimentándose de ese precioso fruto.
- 3.—De repente, oye una voz que le dice: “Kaypim kapillay kananta munani” (quechua: quiero que aquí se haga mi capilla).
- 4.—La anciana busca al que le habla y halla al hermoso crucificado que con tanto fervor se venera.

Variedad de relato, que debemos señalar con el número nueve, es la que alude al hallazgo de imágenes por enfermos incurables tras largas peregrinaciones o afanosa búsqueda.

La bella Virgen de Chapi, en la Prov. y Depto. de Arequipa, aparece de éste modo:

- 1.—Hay un enfermo incurable que resuelve quitarse la vida por serle ésta terrible y dolorosa.
- 2.—Va al lugar donde hay un raro manantial que siempre está lleno y nunca rebalsa. Bebe el agua y resuelve bañar, al fin, todo su cuerpo.
- 3.—De repente, al salir del manantial, se siente curado. Lleno de alegría va a sucasa y trabaja.
- 4.—Por la noche sueña que una mujer le dice ser la autora de la curación y que por allí cerca está esperando que él la busque.
- 5.—El hombre despierta y se pone a inquirir.
- 6.—Encuentra una envoltura de trapos. Descubre y halla la imagen de la Virgen.
- 7.—Divulga la noticia y comienza el culto, los peregrinajes y la Fiesta del 1°. de Mayo.

En la versión ésta que debemos al amigo Dr. Juan Francisco León Motta, se mezclan otros motivos que pertenecen a tipos de relatos que señalaremos después.

Con ciertas modificaciones muy justificables, los motivos del relato acerca de la Virgen de Chapi se reproducen en el paraje de “Wanka”, “Wanka—wanka” o “Wanka—rumi”, donde se halla una venerada imagen de Jesús, la misma que origina una romería y feria a la que asisten peregrinos y mercaderes de lejanos pueblos.

- 1.—En un lugar de Huaraz⁸, del Disto, y Prov. del mismo nombre, en el Depto. de Ancash, hay un hombre atacado de enfermedad incurable.
- 2.—Un día se presenta un hombre desconocido y le dice que le puede curar. En efecto, le administra unas drogas y luego se va.
- 3.—Después de beber el líquido, el enfermo se siente sano.
- 4.—Por la noche sueña que se le presenta su benefactor y le dice que lo busque en un lugar que se llama “Wanka”.
- 5.—El hombre comienza entonces el peregrinaje. No sabe dónde queda “Wanka” y va en pos de ese lugar desconocido. Visita allí donde cree hallar el sitio, arreando sus llamas cargadas de presentes, de quesos y chalonas. Va a todas las “Wankas”. En Aymaraes, en Bolognesi, en Cailloma, en Camaná, en Condesuyos, en Chancay. Luego, por no hallarlo en ninguna de esas “Wankas”, comienza con el recorrido de los centenares de sitios cuyos nombres, en las más diversas tierras del Perú, comienzan con “wanka”: Huancayo, Huancavelica, Huancabamba, Huancarama. Hasta que al fin de tanto caminar, cuando se halla resuelto a regresarse a su tierra, acierta a pasar por el Disto, de San Salvador, en la Prov. de Calca del Depto. del Cuzco, y de ahí se dirige, por caminos de cabras, hacia unos riscos que debe tramontar.

⁸ En algunas versiones, el enfermo es de Huanla (Ayacucho). Parece que interesa la raíz de la palabra a la veracidad del relato.



- 6.—Allí queda el lugar prometido. El señor que lo curó, entre bosque espinoso, se halla cerca de una fuente y pintado en la roca. Aparece azotado por tres hombres de los que ya dos han desaparecido con el tiempo. Cuando se pierda el último, será el Juicio Final.
- 7.—Divulgada la noticia, comienza el culto.

Informantes: Srta. Pilar Barrionuevo Navarro, Dn. Eduardo Gómez Ortíz y Estanislada Barriga Caballero.

Privado del contenido etiológico de, por ejemplo, el relato de la Virgen de Chapi, y con la sustitución del enfermo por un “pobre qolla negociante” (“qolla”, quechua: campesino de Puno o natural de esa región), se nos presenta un bello relato que alude al Señor de Burgos, que se venera en la capilla de Lourdes de la ciudad del Cuzco.

- 1.—Un pobre “qolla” negociante pierde su dinero después de larguísimo viaje y mucho trabajar. Busca por todas partes, derramando abundantes y sinceras lágrimas ese mísero producto de meses de sacrificio e increíbles privaciones.
- 2.—Cuando se halla en sus andanzas cerca de la Estación de los FF. CC. de la Peruvian Corporation, se le presenta un caballero “alto y rubio” que le entrega el dinero.
- 4.—Tal es la prisa del Señor que no le deja tiempo ni para agradecer y apenas le da noticia del lugar donde vive: la calle de San Agustín.
- 5.—Algún tiempo después vuelve con sus carguitas de chalona y quesos y busca al señor Burgos, pero nadie le da razón de dónde vive. Por fin alcanza la iglesia de San Agustín⁹ donde pregunta a un frayle, quien le dice, al ser preguntado, que el único Burgos de esa calle es el Señor de Burgos, una imagen crucificada de Jesús.
- 6.—Entra el “qolla” y reconoce a quien le había entregado el dinero perdido. La chalina que en tanto tiempo no habla sido vista por devotos y frailes, aparecía en el cuello de la imagen.

Informe de la Srta. Pilar Barrionuevo Navarro.

Una décima variedad de relatos, es la que convierte personas vivientes en imágenes veneradas.

La Virgen de La Natividad, que se venera en el paraje de Suta, del Disto, de Jalea, en la Prov. de Chachapoyas del Depto. de Amazonas, y que es, como la Virgen del Socorro de Huanchaco, llevada a la Capital del Disto, con música y bullicio, apareció del siguiente modo:

- 1.—En tiempos de la dominación española, monjas de varias congregaciones viajan por esos parajes.
- 2.—Una de las monjas se cansa en el puente de Suta, junto al pueblo.
- 3.—Al día siguiente la hallan convertida en la Virgen de La Natividad.

⁹ Hoy no existe la tal iglesia.

En otro relato, no es uno el personaje, son tres:

- 1.—Hay tres hermanos que viajan por el callejón: Chawkayán, Mayo y Afligidos.
- 2.—El segundo se extravía y queda convertido en una imagen, en “Portañuela-punta.” (construcción quechua) donde lo veneran los viajeros de Markará a Chakas; el primero, también convertido en imagen se estableció en Markará y el último avanzó hacia el Norte, llegando al caserío de Ukachá (posiblemente Okochaka, en el Disto, de Huata de la Prov. de Huaylas del Depto. de Ancash), “por éso, el Señor de los Afligidos revela todavía, en sueños, montado en un caballo blanco”.

Informó don Cruz Grasa al Prof. S. don Mario Luna Bustos.

Un prolongado conjunto de relatos aluden a las imágenes que se quedan en un lugar por razón de aumentar repentinamente de peso. Hemos de agruparlos en una décimoprimer variedad.

Se dió ya un caso al tratar del Nazareno que se venera en el templo de Santa Clara de Ayacucho. Los motivos de esta variedad, al referirse al Señor de la Exaltación del Disto, de Mollepata,, en la Prov. de Anta del Depto. del Cuzco, se disponen del siguiente modo:

- 1.—En tiempo del coloniaje llevan al Señor hacia el Cuzco, por orden de un Virrey.
- 2.—Una tarde descansan los arrieros que lo conducen, en el pueblo de Mollepata.
Allí pasan la noche.
- 3.—Cuando tratan de continuar el viaje, al siguiente día, se hace imposible transportar la imagen, porque pesa de manera descomunal.
- 4.—Los vecinos se dan cuenta del milagro y comienzan a venerar al Señor de la Exaltación.

Informe de la S. Prof. doña Celia Tibault.

En otra versión que nos suministra el Prof. y amigo Dr. José Gabriel Rodríguez, el Señor de la Exaltación de Mollepata, resulta emparentado con el Señor de Inkilpata, que se venera en el paraje de ese nombre, en la Prov. de Anta del Depto. del Cuzco, a la vera del camino que conduce donde el otro Señor se halla y con otra imagen de gran veneración en la ciudad del Cuzco: el Señor de los Temblores:

- 1.—Carlos V envía tres imágenes a la ciudad del Cuzco.
- 2.—Una tarde, los arrieros que conducen las preciosas cargas descansan en Mollepata y allí pernoctan.
- 3.—Cuando, al día siguiente, tienen que continuar el viaje, uno de los cajones en que se trae las imágenes adquiere un extraordinario peso que “ni cien hombres podían lograr que se moviera”.
- 4.—Arrieros y vecinos se dan cuenta del milagro y la imagen se queda para presidir la vida de Mollepata.

Sigue el relato:

1.—Los arrieros continúan con sólo dos de los tres cajones de que eran conductores.

2.—Otra tarde llegan a Inkilpata, a sólo 32 kilómetros de la ciudad del Cuzco.

Allí descansan para pasar la noche.

3.—Cuando, al siguiente día, han de continuar el viaje, otro de los cajones se torna tan pesado como el anterior. Es imposible moverlo.

4.—Las gentes se dan cuenta del milagro y dejan la efigie en la capilla que hoy ocupa, la misma que derruida por el tiempo, ha logrado ser reedificada hace pocos años.

De este modo, sólo llega al Cuzco la efigie del Señor de los Temblores, que según otros relatos complementarios, es arrumbada por muchos años, hasta que producido el terremoto de 1650 es “descubierta” y sacada en procesión, como en 1950, “para aplacar las iras de la naturaleza”.

No faltan versiones en las cuales, el Señor de los Temblores es sustituido dentro de los mismos detalles, con el Señor del Cabildo que se venera en el templo de Santa Ana, precisamente a la entrada del camino que conduce de Mollepata e Inkilpata a la ciudad Capital.

Las noticias relativas a la ‘Virgen de Cayma, en el Disto, que lleva el mismo nombre, en el Depto. de Arequipa, repiten los motivos del anterior relato, aunque no hacen referencias de carácter geográfico. El pueblo, dicen que se llama “Cayma”, porque la virgen dijo “Kayman” (quechua: aquí) y allí se quedó por su excesivo peso.

Informe de la Srta. doña Pilar Barrionuevo Navarro y del amigo Dr. Carlos Núñez Anavirtarte.

Igual cosa sucede con la Virgen de Chapi, que pesó mucho y dijo, también en Arequipa. “Chaypi” (quechua: ahí).

Es curioso constatar cómo hay algo que se queda en numerosos relatos de ese Departamento. El mismo nombre de Arequipa, en ingenua toponimia, viene de “Arí, qepay” (sí, quédate), frase que dijo Mayta Qhapaq, cuando algunos de sus soldados, enamorados de la belleza del paisaje, le pidieron la gracia de que les dejara quedarse.

Ei pueblo de Cayma se halla situado a cerca de un millar de kilómetros al SE de Mollepata, y uno y otro pueblo de los dos que hemos citado, están a cerca de un millar y medio de kilómetros al SE del Disto, y Prov. de Carhuás del Deoto. de Ancash, donde reaparece el relato aludiendo a la Virgen de Las Mercedes.

1.—Los arrieros llevaron de Lima la imagen de Nuestra Señora de Las Mercedes por unos caminos de herradura.

2.—Por la tarde, descansaron en medio de un bosquecillo para pasar la noche.

3.—Al día siguiente, pesaba tanto la imagen, que no pudieron levantarla.

4.—El sitio donde quedó, ocupa hoy la plaza del pueblo.

Informe de D. Victoriano Torres y de los Srs. Profs. Blas Torres Palomino y Pompilio Picón. Esc. 1300.



Hubo casos en los que la buena, voluntad de vecinos devotos se vió defraudada por las imágenes, como se relata sobre San Mateo, patrón en Contumazá, Prov. de Contumazá del Depto. de Cajamarca.

- 1.—Los habitantes de San Marcos, Disto, de la Prov. y Depto. de Cajamarca habían traído “desde Roma” la imagen de San Mateo, para hacerlo Patrón del pueblo. El Santo viajaba junto con Jesús Nazareno y la Virgen del Rosario.
- 2.—Los sanmarquinos se alojaron en Contumazá para pasar la noche en un templo.
- 3.—Al día siguiente, cuando quisieron continuar viaje, las andas pesaban muchísimo. Pero hicieron fuerza y levantaron.
- 4.—Cuando se hallaban a la altura del Molino de las Animas, se desencadenó una fuerte tempestad que obligó a regresar a Contumazá donde el Santo se hizo Patrón, porque todos, aun los interesados por llevárselo, se convencieron del milagro.

Y, por fin, el tema del aumento de peso de las imágenes se reitera también en versiones que tienen elementos pertenecientes a otras variedades señaladas antes.

El tronco sangrante del que hicieron al Señor de la Misericordia de Marcabalito, debió haber sido trasladado a Huamachuco. Cuando quisieron alzarlo, pesaba tanto que se hizo imposible. Pero, cuando resolvieron llevárselo al lugar que ocupa, estaba tan liviano que hizo pensar en el milagro.

El Señor Cautivo de Ayabaca, pudo ser llevado a Chile por las tropas invasoras, durante la guerra. Los vecinos introdujeron la imagen en una caja, la misma que cuando trataron de levantar, pesaba a extremo tal que era imposible siquiera lograr que se moviera. Abierta la caja, estaba vacía, y el Señor Cautivo, en el lugar que siempre había ocupado en el templo.

Informe de la S. doña Angelina Guevara Pardo.

Otro conjunto de relatos, extraordinariamente extendido, (décimosegunda variedad), es el que se refiere a las imágenes que no se quieren quedar en un determinado sitio, y que por eso, se traladan ai que por razones incomprensibles han escogido.

Nuestra Señora del Pilar de Ayabaca, después del maravilloso hallazgo que hace la pastorita es llevada a Takalpo o Takalpa (Disto, y Prov. de Ayabaca), pero se regresa al lugar de las ciénagas en cuanto las gentes se descuidan. Al fin, los vecinos, resuelven hacer el templo en el lugar en que la Virgen ha “querido”. Allí está ubicada la iglesia matriz.

El Padre Eterno de Sorochuko, no quiere quedarse en la Ramada, donde los espesos Atalaya le edifican su templo. Aparece siempre en la laguna de Suros, hasta que por fin convence o te ésa es su voluntad.

Cosa igual sucede con la Virgen de La Concepción que se había fabricado con las sobras del palo sangriento con que se hizo el Señor de Sorochuko. Esta Virgen, para la cual se hace una

capilla en “Atunpata” quechua: pampa grande), se escapa y va a donde el Padre Eterno al que se halla vinculado con un parentesco genético.

La Virgen de Las Mercedes de Paita, que estaba siendo llevada por las tropas chilenas realiza un milagro que vale su devolución. El barco que la conducía, ya en alta mar, comenzó a hundirse. Todos invocaron a la Virgen. Hacía buen número de días que tal situación duraba y el hambre cundía. De repente se pudo divisar un objeto muy grande que flotaba en el agua, a muy corta distancia del barco: era una gigantesca concha repleta de alimentos. Los hambrientos tripulantes aclamaron a la Virgen y la devolvieron a su templo, donde hasta hoy se halla, al par que la concha que sirve de pila de agua bendida.

Informante: doña Elsa Palma.

Los motivos de esta décimosegunda variedad se disponen claramente en multitud de relatos, fuera de los que se entremezclan con los correspondientes a otras variedades. Así tenemos el caso de la Virgen del Carmen del Disto. de Ca-llayuc, de la Prov. de Cutervo, en el Depto. de Cajamarca, donde los hechos se efectúan del siguiente modo:

- 1.—Cuando recién nacía Callayuc, encontraron a la Virgen bajo una piedra muy grande.
- 2.—Los pobladores trasladaron la imagen a la pampa de El Chine, por haber resuelto hacer allí el nuevo pueblo.
- 3.—Cuando fueron a ver el sitio donde habían depositado la imagen, al día siguiente hallaron que no estaba.
- 4.—Luego de buscarse afanosamente constataron que se había vuelto al lugar donde la habían encontrado.
- 5.—Esto sucedió tan reiteradamente, que resolvieron dejarla allí.
- 6.—Así nació Callayuc, en ese lugar.

Informantes: señores Profs. de la Esc. 1013.

La Virgen de Las Mercedes del Disto, del mismo nombre, en la Prov. de Aija del Depto. de Ancash, pudo haber sido Patrona de los de Coris otro Disto, en la misma Prov. y Depto.:

- 1.—Dos individuos de Carhuás llevaron en venta una imagen de la Virgen.
- 2.—Como los habitantes de La Merced no tenían dinero, compraron los de Coris y la pusieron en su templo.
- 3.—Cuando al siguiente día fueron a honrarla, la Virgen había desaparecido.
- 4.—La buscaron con afán. Una transeúnte decía haberse encontrado con una señora extraña y conversado en el camino. Otras gentes comentaban haberla visto de lejos caminando hacia La Merced. Lo cierto es que guiados por esas noticias, los corisinos marcharon y, efectivamente, pudieron hallar a la Virgen en La Merced. Las ropas de la pobre señora estaban manchadas de barro y como bordadas de espinas de amor seco (planta: *Xanthium catharticum* H. B. y K.). Hasta creyeron que la Virgen había sido robada.
- 5.—Esto sucedió reiteradas veces, hasta que los de Coris, convencidos de la “voluntad de la Señora”, resolvieron cederla a los de La Merced, quienes, como no tenían dinero, paga-

ron su precio en bayetas, cordellate y manteca.

6.—Así resultó, la Virgen de Las Mercedes, patrona de La Merced.

En esta versión surge, inmediatamente después del relato transcrito, la reiteración del mismo:

- 1.—La Virgen ya ha sido comprada por los de La Merced.
- 2.—Los dueños la ponen en su templo.
- 3.—Van a verla y no la encuentran. Creen que los de Coris se la han llevado.
- 4.—La buscan, pero comprueban que se ha ido a la otra banda.
- 5.—Esto se reitera, hasta que resuelven hacerle un pequeño oratorio y luego una capilla.
- 6.— La Virgen se hace patrona del pueblo y allí está hoy.

Informe de la S. doña Francisca Rodríguez y la S. doña Epifanía A. Roldán de Medina. Esc. 17001.

En otras versiones que se refieren a la misma imagen, se tienen presentes los motivos de la décimoprimer variedad:

- 1.—Los de La Merced, como no tienen templo, van sólo a Aija a oír misa. Un día llegan unos viajeros que llevan imágenes. Los del pueblo quieren comprar la que corresponde a la Virgen de Las Mercedes, pero, aquéllos se niegan, alegando que está contratada para Carhuás.
- 3.—Cuando han de continuar el viaje, tratan de levantar a la Virgen, pero ésta ha aumentado de peso, de modo que es imposible trasladarla.
- 4.—Todos se dan cuenta del milagro y la imagen se queda. Los de La Merced, que no tienen dinero, pagan el precio en bayetas, papas y manteca.

Informe de Dn. Javier Antunes y la Sra. doña María Victoria Castillo Ardiles. Esc. 17009.

En el mismo Depto. de Ancash, en la Prov. de Pomabamba, Disto, de Quiches, se repite el caso de la Virgen de La Merced, con la Virgen de Purway:

- 1.—Aparece la Virgen de La Natividad a orillas del Río Ajtuy, en el valle del Marañón.
- 2.—Los habitantes de Huagle se la llevan a la otra orilla.
- 3.—La Virgen desaparece.
- 4.—La encuentran en Purway.
- 5.—Esto sucede de cada traslado.
- 6.—Entonces resuelven que “se haga la voluntad de la Señora”. Así surge la nueva devoción.

Informante: Prof Alejandro Fontenla González. Esc. 307.

También sucede que “la voluntad” de las imágenes produce un cambio de patronos de pueblos, pero siempre enmarcándose dentro de los contornos de esta variedad de relato:

- 1.— San Isidro se halla siempre en Succha. Disto, de la Prov. de Aija, del Depto. de Ancash.
- 2.—Un día se resiente el santo, y cuando van a verlo no está en su sitio.

- 4.—Lo buscan y hallan en el cerro de “Kondoroma” (Quechua: posiblemente, de “kon-dor—urna”: cabeza de cóndor), en Huacclán, Disto, de la misma Prov. y Depto. que Succha. Creen que el Santo ha sido robado.
- 5.—Lo devuelven, pero se escapa de nuevo.
- 6.—Resuelven todos que se haga la voluntad del Santo.

Paralelamente, Santa Ana, que hizo una excursión a Succha, “simpatizó” con el pueblo y se quedó allí. No valió nada para devolverla. Cada vez que la llevaban se escapaba de nuevo. De este modo, se procedió al cambio de santos y hasta de fiestas. Huacclán festeja el 15 de mayo y Succha, el 26 de julio.

Informe de la S. doña Laura Pajuelo Fernández.

La Virgen de la Concepción del Disto, de Tayabamba de la Prov. de Pataz del Depto. de La Libertad ha dado margen a relatos de la misma variedad, aunque con las modificaciones consiguientes, en cuanto a los elementos secundarios:

- 1.—Hace muchos años, cuando el lugar que hoy ocupa Tayabamba era un bosque de tayankas (arbustos: *Baccharis* sp.), la Virgen de la Concepción se ha hallaba en el templo de Collay, pueblo más antiguo que Tayabamba, al NE. y en la banda opuesta del río.
- 3.—Cierta día desapareció la imagen y no se pudo saber su paradero.
- 4.—Unos pastores que entraron a comer moras, encontraron, entre un bosque de tayankas, la imagen.
- 5.—La devolvieron a Collay, pero tantas fueron las devoluciones como las escapatorias, que los vecinos de Collay “convencidos de la voluntad” de la Virgen la dejaron entre los tayankales.
- 6.—Así nació el templo primitivo, luego las primeras chozas en torno, y, finalmente, el poblado actual. A las tres etapas del desarrollo urbano corresponden los tres nombres con los cuales, sucesivamente, se ha llamado al lugar: “tayankapata” (abra de las tayankas), “tayankabamba” (castellanización de “tayankapampa”, pues que la p del quechua tiende a convertirse en b, al pasar al castellano) y “Tayabamba” (sincopa de “Tayankabamba”).

Informó el S. don Hermenegildo Arteaga a su hijo Dn. Victorio, y éste al S. don Adeodato Lecca Delgado.

Relato de la misma variedad se halla en el paraje de San Juan de Cujillo, en la Prov. de Cutervo del Depto. de Cajamarca:

- 1.—Collaque es un pueblo que sufre un cataclismo. Todos mueren y todo se destruye. Sólo salva San Lorenzo.
- 2.—Unos pocos que regresan al lugar huyen del desastre llevándose al Santo. Lo ponen en una capilla en “Iglesiapampa” (castellano—quechua: la pampa de la iglesia).
- 3.—La imagen desaparece.
- 4.—La encuentran en La Ramada donde le hacen un toldo improvisado.
- 3.—Pero la imagen vuelve a desaparecer.

- 4.—Nuevamente encuentran al Santo en Súcota, Disto, de la Prov. de Cutervo del Depto. de Cajamarca.
- 2.—Los habitantes que no gustan de Súcota, se llevan a San Lorenzo a Chulungate y la pampa de Sucse.
- 3.—La imagen se escapa otra vez.
- 4.—La encuentran en Súcota, nuevamente.
- 5.—Resuelven dejar la imagen en el sitio señalado por “su voluntad”.
- 6.—Así nace la devoción.

Se relata cosas similares refiriéndose a San Roque, en el paraje de La Jalca, Disto, del mismo nombre, en la Prov de Chachapoyas del Depto, de Amazonas:

- 1.—San Roque es hallado en la cordillera.
- 2.—La gente lo traslada a La Jalca.
- 3.—El santo desaparece.
- 4.—Lo encuentran siempre en la cordillera.
- 5.—El hecho sucede por tres veces consecutivas.

Aquí interviene un motivo muy frecuente en los relatos: la revelación en sueños. San Roque dice que se quedará en el lugar siempre que le construyan casa. De ese modo se edifica el templo donde se queda definitivamente

Informe del S. Prof. Lometa Torres de la Esc. 1308 de La Jalca Grande

Dentro de la misma variedad, constituyendo variantes que conservan el motivo principal del efugio, encontramos el caso de la Virgen del Rosario de Contumazá. En este caso, las gentes hallan un remedio a las huidas de la Virgen. Envían la imagen a Lima donde le separan la cabeza del cuerpo y le ponen una de madera. Nunca más vuelve a irse al sur del Waytario, donde en unos pocitos lavaba las mantillas junto al río.

Informe del Sr. don Alcides Alva Rodríguez.

En una variante del mismo jaez, la Virgen de Cocharcas es celebrada por dos diferentes pueblos, a raíz de una salomónica decisión de los antiguos pobladores.

- 1.—La Virgen de Cocharcas aparece en un cerro de Kotarma. en la Prov de Abancay del Depto. de Apurímac.
- 2.—Las gentes de dicho pueblo la trasladan a su templo.
- 3.—La Virgen desaparece.
- 4.—La encuentran de nuevo en el cerro.
- 4.—Como el hecho se produce reiteradamente resuelven llevarla a Lukuchanga (Ex distrito, hoy perteneciente al de Pichirwa del Depto. de Apurímac Prov. de Abancay), para ver si allí quiere quedarse. En efecto, la Virgen se queda. Aquí surge un motivo inusitado: los de Kotarma la reclaman y se la llevan.

La Virgen, ya acostumbrada a la quietud, se queda en Kotarma, pero los habitantes de am-



bos pueblos resuelven hacer la fiesta en el mismo día, los unos con la imagen, y los otros en su ausencia.

Informe del presbítero y gentil amigo Dr. Alejandro Caveró. Él escuchó el relato a gentes del lugar.

En ciertos relatos de esta variedad, se agrega las noticias que aluden a los castigos que infligen devotos a las imágenes para obligarlas a permanecer en un determinado lugar o a las procesiones o rogativas que se les hace, siempre sin resultados favorables.

Dentro del segundo caso, tenemos a la Virgen del Rosario de Abancay, en la Prov. del mismo, en el Depto. de Apurímac, que se escapaba del templo que estaba situado en lo que es un cementerio y aparecía sobre una gran piedra ubicada en el lugar que hoy ocupa el altar mayor del templo nuevo. Nada valieron las procesiones ni las rogativas. La Virgen consiguió su propósito de quedarse en ese sitio donde había brotado una flor de «amanqay».

Informe de la S. Prof. Doña Bertha Casas y de su señora mamá la S. doña Aurelia v. de casas.

Sucede que a veces las imágenes no se hallan satisfechas del lugar donde se las encuentra, y por sus apariciones y desapariciones señalan otro sitio. Esto pasa con San Pedro, en el paraje de Hualla del Dist. de Aco. En la Prov. de Corongo de Depto. de Ancash:

- 1.—Unos indiecitos encuentran a San Pedro entre los bosques y, respetuosos le hacen una rústica capilla de paja.
- 3.—Un día de esos, le llevan flores y no lo encuentran. Se ha ido.
- 4.—Un otro indiecito que pasa por unos lugares húmedos lo encuentra debajo de cierto árbol de hierba santa, precisamente un día 29 de junio.
- 5.—Alegre, se lo lleva, lo festeja, le hace su capilla, pero se vuelve a escapar al lugar de esos mismos manantiales donde el indiecito lo encontró después de la primera fuga.
- 6.—Así nació Corongo, en temo de la hierba santa.

Informó el Sr. Dn. Luis Mendoza Luna de la Esc. 2906.

En el caso de Hualla y Corongo, no se tiene presente la solución cordial de los de Kotarma y Lukuchanga. Muchas veces, el día de la celebración, han recordado la vieja huida del santo y se han golpeado los habitantes.

En otras variantes de la misma variedad, se produce el fenómeno del constante efugio, de que se aperciben los hombres sólo por casualidad, Esto sucede con la Virgen de La Candelaria del Dist. de Conchamarca, en la Prov. de Ambo del Depto. de Amazonas:

- 1.—Cuando Conchamarca era sólo un bosque de huarangos, molles y taras, la Virgen de la Candelaria residió en las pampas, donde tenía su capilla.
- 3.—La gente no se daba cuenta de que la Virgen se iba constantemente a esos lugares de tupido bosque.
- 4.—Una niña pastora vió cierto día a una hermosa mujer que, sentada bajo un molle, le

ofrecía lavarle y peinarle a cambio del regalo de unas flores¹⁰ La gente se dió cuenta del hecho. Fué a ver: la Virgen, en verdad, se había ido del pueblo.

- 5.—Nada valen las fiestas que hacen los de Conchamarca, porque la Virgen se regresa nuevamente ya a vista y paciencia de todos.
- 6.—Así nace el pueblo, en el lugar que hoy ocupa.

Mientras que unas imágenes cambian de sitio y, contrariando la voluntad de los hombres, se van de donde se las guarda con celoso empeño, otras se aferran a determinado lugar y, cuando los hombres, valiéndose de diferentes medios tratan de sustraerlas, usan recursos milagrosos que aterrorizan a los creyentes y doblegan voluntades. Esta forma de relatos constituye una decimotercera variedad y se presenta en lugares opuestos de nuestro territorio, como vemos en seguida.

En el relato de Dn. Humberto Vera sobre el Señor de Kinwapata, sucede que a este Cristo no se le puede mover de su sitio, porque sobrevienen calamidades, soplan vientos terroríficos y fustigan rayos a los hombres.

Cuando se retira de su capilla al Señor de Inkilpata del que se habló en la variedad décimoprimera, se nubla el cielo, comienza la tempestad, caen gruesas gotas de lluvia y el granizo termina con las cosechas.

Informe de Dn. Demetrio Roca Wallparimachi.

Cosa semejante sucede en un relato que alude a San Mateo. Cuando los habitantes de San Marcos quisieron llevárselo de Contumazá y condujeron la imagen hasta el Molino de las Animas, comenzó la tempestad obligándolos a regresar.

Un acontecimiento semejante a los narrados, fué el que sobrevino cuando quisieron llevar a otro lugar a San Antonio que había aparecido sobre una roca en Cotervo un lugarcito en el Disto, de Taurija de la Prov. de Pataz del Depto. de La Libertad. Los motivos se ordenan de la siguiente manera:

- 1.—San Antonio aparece sobre una roca y allí se le construye su templo.
- 2.—Las gentes del lugar se dan cuenta de que dicho templo está en lugar inapropiado y por éso resuelven llevárselo a la parte baja de la población actual.
- 3.—Comienzan la construcción del templo nuevo, pero éste se va destruyendo conforme se lo construye.
- 4.—El Obispo, comprendiendo el milagro, ordena que se quede el Santo en su vieja casa, donde se le festeja todos los años, el 13 de junio. El Señor de Kinwapata se halla en Ayacucho (Centro del Perú). El Señor de Inkilpata está en las inmediaciones del Cuzco, Sur del Perú), a cerca de 500 kilómetros distante del primero. Pataz es la Prov. más oriental

¹⁰ Aquí se repiten ciertos motivos correspondientes a la séptima variedad señalada por nosotros: la Pastora, la Señora hermosa, el hecho de aparecer la niña lavada y peinada la inquietud de los padres por averiguar cómo es que la asean, la constatación de la presencia de la imagen, etc.,.



del Depto. de La Libertad y está a cerca de 1,500 kilómetros NO de Kinwapata; caso semejante es el de Contumazá. Sin embargo el relato reaparece con modificaciones muy justificadas, a cerca de 500 kilómetros al S de Anta (Cuzco), 800 al SE de Kinwapata, (Ayacucho), 1,800 al SE de Tawrija (La Libertad) y a unos 2,000 kilómetros de Contumazá (Cajamarca), en el lugar denominado Chapi, en el Depto. de Arequipa, con la Virgen que tiene el nombre de dicho lugar.

- 1.—La Virgen de Chapi aparece al enfermo incurable en el lugar que hoy se denomina Chapi.
- 2.—La gran admiración que producen la hermosura y los milagros, hacen que se la quiera llevar a la ciudad de Arequipa.
- 3.—Cuando sacan las andas en dirección a esa Capital, comienza una feroz lluvia de ceniza que obliga a devolver la imagen a su templo.
- 4.—Las gentes sospechan que es milagro, pero prometen llevarla al año siguiente.
- 3.—Tratan, nuevamente, de llevarse a la Virgen, pero comienza, también de nuevo la lluvia de ceniza y la Virgen habla en quechua: “Chaypi” (ahí) de donde viene Chapi. La gente se convence definitivamente y la deja para recibir en la tranquilidad de esos parajes, las oraciones y visitas, de los peregrinos. Las cenizas pueden verse todavía.

Informe del Prof. Dr. Juan Francisco León Motta.

Consideramos que constituyen una decimocuarta variedad de relatos, aquellos que se refieren a la huida de las imágenes, cuando se las despoja de ciertos objetos. Tal cosa sucede en el caso del Señor Nazareno Cautivo que se venera en el templo del Disto, de Monsefú, en la Prov. de Chiclayo del Depto. de Lambayeque.

- 1.—Cuando al Señor se le quitan las cadenas de plata que lo atan, abandona la iglesia y se pone a caminar por el poblado y los campos.

Los servidores del templo, que nos informaron, avisaban casos de esa naturaleza, sucedidos hace algunos años.

Una décimoquinta variedad constituyen los relatos en los cuales las imágenes tienen tratos personales con los hombres.

Es conveniente hacer algunas aclaraciones que puedan librar de posibles oscuridades al respecto de esta variedad, por razones de participar de ciertos detalles pertenecientes a variedades que hemos anotado antes.

En el caso de los pastorcitos u otras gentes que conversan y juegan, y hasta se hacen lavar y peinar con imágenes, el relato es etiológico. Estos son medios utilizados por los sagrados personajes de la narración para ponerse al descubierto y ser honrados. En otros casos, la presencia en sueños o real de las imágenes es cosa fugaz o mero incidente en el curso de un largo relato cuyo

motivo básico es otro. Más, en la presente variedad, ese motivo básico o nudo real, se halla en el trato de la imagen con el hombre. Tenemos el caso de la Virgen de Cocharcas, en el Disto, de Cocharcas de la Prov. de Andahuailas, en el Depto. de Apurímac:

- 1.—La Virgen, orginaria del Cuzco, donde se llamaba Natividad, hablaba con el «Kimichu»¹¹ Sebastián, mientras éste no se había casado. Pero su silencio fué absoluto después del matrimonio. Parece que Sebastián murió de pena. Informe de don Ascencio Soto Alcatraz, anciano tejedor de Andahuailas. Hay, muy lejos de Cocharcas, un relato que recuerda también el trato de la

Virgen de Purway con un viajero:

- 1.—Un señor a quien llaman Dn. José, viajaba desde Pataz, rumbo a Conchucos y Huaylas, por la orilla del Marañón. Junto al río Ajtuy, divisó a una hermosa mujer que lavaba. Tenía un lindo y tierno niño junto a sí.
- 2.—Monzón, admirado de la belleza de la mujer le ofreció matrimonio.
- 3.—La señora aceptó y citó, como fecha de la boda, el ocho de septiembre.
- 4.—El enamorado fué en pos del ajuar y volvió para la fecha señalada.
- 5.—Llegado a esos lugares preguntó por su prometida, pero nadie supo darle razón.
- 6.—Por casualidad, entró al templo y halló en el altar a la Virgen, que era la misma mujer a quien halló lavando. Dn. José Monzón murió de amor y lo enterraron bajo el altar.

Informe de Dn. Alejandro Fontela González.

En un relato de Dn. Juan Artemio Vilchez Gutiérrez, natural de Ayacucho, se presenta el Jesús Nazareno de Santa Clara, compartiendo las míseras comidas de los indios de “Yana—yaku”

- 1.—Un indiecito encontró la imagen mientras araba. Desde entonces comenzó una entrañable amistad entre el Cristo, el indiecito y la esposa de éste. Los pobres dueños de casa le ofrecieron caldo, pero no aceptó. Le dieron leche y bebió un poco.

Cuando las autoridades religiosas se llevaron la imagen a la ciudad de Ayacucho, los esposos siguieron visitando la iglesia de Santa Clara y llevándole la leche de su vaquita.

Un día que conversaban, oyó una monjita curiosa. Bajó desde el coro, se arrodilló, lloró y pidió que el Señor hablara, pero éste no habló más. Nada valieron las súplicas ni las reflexiones. Le pidió muchas veces que cómo era posible que conversara con “esa clase

¹¹ “KIMICHU” se llama al devoto que cuida a la Virgen; por extensión, se apoda “KIMICHU” a todos los habitantes del pueblo de Cocharcas. Todos los años, los “KIMICHUS” un CHIRISUYADOR o CHIRISUYERO (tocador de CHIRISUYA o chirimía), un tamborero y un rezador salen llevando a la Virgen en peregrinaje por lejanas tierras, en pos de limosnas para la celebración de su fiesta Bello resulta ver la urna de la Señora caminando con sus loros encima, en las espaldas de los devotos que llevan la imagen a sus casas para recibir su bendición cubriéndose la cabeza con el blanco mantel que le librara del polvo del camino en ese peregrinaje.

Como hay tres imágenes de la misma Virgen en el templo: la Patraña, la Reina Chica y la Reírla Grande, la última va hacia las tierras de Cuzco y la anterior a las de Ayacucho, quedándose la Patrona sobre el trono debajo del cual dicen que se ubica una laguna o “QOCHA”, de donde viene el nombre de Cocharcas. Cada una de las reinas parte con sus tres “KIMICHU3” los mismos que regresan para la fiesta, que se realiza el ocho de septiembre.

de gente” y no con quien estaba día y noche a su pies. Pero nada. El Señor no habló más.

La pareja de indiecitos volvió al templo ignorante de los hechos. El Señor no quiso aceptar la leche y dijo por última vez: “ya no quiero leche, sino flores; no me hablen más que ya no he de contestar”. Poco tiempo después, murió la indiecita bajo el altar y luego el esposo que no pudo resistir la desgracia.

Si bien hay un conjunto de elementos comunes: la amistad de la imagen con personas humanas, la muerte de esas personas como consecuencia de tal amistad, etc., es preciso afirmar que en esta variedad hay demasiada irregularidad en las versiones. Sobre los motivos básicos, se entretejen consideraciones que tienen toda la plasticidad de los Casos.

Una nueva variedad (decimosexta) constituyen los relatos referentes a imágenes que guardan en sus manos ciertas fuerzas naturales que de desatarse, liquidarían la existencia de los hombres en vastas regiones. Tenemos el caso de la Virgen de las Mercedes a la que, habitantes de Aco-pampa y Carhuás, en el Depto. de Ancash, oyeron decir una noche que ella guardaba su anillo en la laguna de Shonkil, para evitar que se vertiera e inundara, pero que si los carhuasinos seguían ingratos, ella se iría a Caraz llevándose su anillo.

Informe del Prof. Dn. Giraldo Romero.

También, —lo hemos señalado—, la Virgen de Cocharcas está sobre una laguna. De retirarse la Señora vendría la inundación.

El Señor de “Unu—punku” (Puerta del agua), tan venerado en la iglesia Catedral del Cuzco, dónde le ponen cartas y recursos, tiene, delante del altar, en el piso del templo, una abertura que deja ver agua “por donde salen patitos de wo” al mediar las noches.

El Señor, cuida una laguna sobre la que se ubica la Catedral y plaza de armas del Cuzco, para que no se salga de su sitio¹².

Las imágenes que salen de sus camarines, abandonan los templos y andan por calles y caminos, casi de modo habitual, nutren relatos de gran belleza.

Ubicables en esta variedad (décimoséptima) son las narraciones acerca de imágenes que caminan.

En el distrito y provincia de Paucartambo del Depto. del Cuzco:

¹² Numerosas plazas públicas y ciudades del Perú se ubican sobre lagunas, en los relatos populares. En Cajamarca, unos policías de hace muchos años “oyeron” el rumor de las olas y otros ruidos del agua (Inf. de Eduardo Becerra Hurtado). En Ayacucho, PASCUALITO, una estatuilla de bronce en que remataba cierta vieja pila pública, era el guardador del agua de la laguna. Cuando, de noche, salía en pos de hacer travesuras y charlar con “Cheqo Pacheco” A una estatus de piedra), amenazaba la inundación.

- 1.—La Virgen del Carmen y su niño caminan mucho.
- 2.—Salen generalmente de noche.
- 3.—Las huellas materiales de esas caminatas son varias: el polvo en los fustanes de la Virgen, el barro que se adhiere en el redado de su traje, las manchas que el sudor de sus axilas deja en la ropa, las huellas de sus pies desnudos, que han encontrado en “Papa—ura” (lugar), y, principalmente, las gentes que “la han visto” caminar.
- 4.—El Niño ha botado alguna vez sus escarpines y los han hallado en el Puente de Carlos III.

La señora doña Rosa Calero v. de Pimentel, una de las personas que nos informaron todo ésto, tiene motivos de saber. Ella es devota fervorosa. Desde hace muchos años confecciona los cabellos de la Virgen y del Niño; alguna vez cumpliendo un voto, se cortó los suyos propios para hacer las pelucas de las imágenes. Además, es ella quien viste a la Virgen y su niño todos los años y de ese modo le ha sido dado comprobar. La Sra. v. de Pimentel y sus ayudantes han guardado el barro probatorio de las andanzas, como “remedio para todo mal”.

Poseemos fragmentos de narraciones o meras noticias imprecisas de andanzas de imágenes en Chincheros, Prov. de Urubamba, Depto. del Cuzco, donde la Virgen se encontró con un pastorcito; en Virú, Disto, de la Prov. de Trujillo del Depto. de La Libertad (Informe del Prof. Dr. Oscar Núñez del Prado); en Abancay, donde la Virgen del Rosario la que camina (Informe del Prof. Dn. Josafat Roel Pineda); en Acomayo, Disto, de la Prov. de Acomayo del Depto. del Cuzco, donde el que camina sólo es el Niño de una imagen que se venera en un templito que se halla cerca del cementerio del lugar; y muy lejos de los sitios señalados, en Cajamarca hay otro niño que camina desprendiéndose de los brazos de la Virgen; éste, como el de Paucartambo que perdió sus escarpines en el puente, botó uno de sus “llankesitos” (sandalías), que fué encontrado por un caminante (Inf. de Dn. Eduardo Becerra Hurtado).

El niño de la Virgen de Cocharcas del Disto, de Sapallanga, en la Prov. de Huancayo del Depto. de Junín, camina vestido de chutito (indiecito), según informe de Alejandro Janampa Yaranga.

También se avisa las andanzas del Niño Nakaq (Quechua y castellano: Niño Degollador), que se venera en el templo del Arco del Disto, de Ayacucho, en la Prov. de Huamanga del Depto. de Ayacucho.

Cuando se quemó, hace muchos años, el templo de Pampa San Agustín, en la ciudad de Ayacucho, un viajero que iba en dirección a la ciudad, se encontró con una señora que caminaba en sentido contrario. Iba tan triste que el indiecito le preguntó a dónde se dirigía. La Virgen, que había tomado la apariencia de esa compungida mujer, le dijo: “Wasiymi ruparun, chaymi ripuku-chkani, Wawallavta qawaripuwanki” (quechua: Se ha incendiado mi casa, por eso me voy. Dejo a mi pobre hijo. Ve tú por él) Es que la Virgen se había quemado en el incendio. Ei hijo a quien se refería, era el Niño tácito, una imagen de un pequeño niño que tiene una honda en la mano derecha y un globo terrestre en la izquierda y que, cuando sale en procesión, el 2 de febrero, junto con una nueva Candelaria, hondea, o avienta la hambruna (“muchuyta warakan”).

Informe de don Juan Artemio Vélchez Gutiérrez.

Hay algunas narraciones de esta variedad, en las cuales, persistiendo el motivo fundamental de las andanzas, aparecen algunos detalles que dan mucha gracia e ingenuidad.

La Virgen Dolorosa del Disto, de Copa, en la Prov. de Cajatambo del Depto. de Lima, fue cierta vez, montada en su asna, por los caminos del distrito. Dos palomillas se ocultaron en el trayecto y espantaron al manso animal, que sorprendido dió un brinco y arrojó a la Señora al santo suelo. El Obispo, por castigo, convirtió a uno de los mataperros en sapo y al otro en culebra.

Informó Taina Hijao al Sr. Director de la Esc. 3645.

En el Disto, de Ayacucho de la Prov. de Huamanga del Depto. de Ayacucho, una panadera tenía tres niños nacimientos. Cierta día que entró a la habitación en que tales niños estaban, donde tenía muchos panes amontonados para la venta, halló que los tres jugaban desnudos sobre los panes. La mujer buscó un palo para castigarlos. Cuando regresó armada, los tres niños estaban, nuevamente convertidos en imágenes, sobre una mesa, pero fuera de la urna en que se los guardaba.

Informe de Dn. Juan Artemio Vélchez Gutiérrez.

El hecho de que nuestras noticias sean imprecisas en buena parte de los relatos de esta variedad, nada hace en contra de la difusión extraordinaria que tienen. Nuestra misma niñez estuvo poblada de inacabables narraciones relacionadas con imágenes que caminaban por calles y campos de Ayacucho, que el tiempo ha tomado vagas e imprecisas.

Ya como motivos descriptivos de esta variedad o de otras, aparecen noticias respecto a la apariencia que las imágenes toman cuando adquieren la figura de personas humanas. La Virgen de Cocharcas de Sapallanga (Huancayo), va siempre vestida de india. La Virgen Dolorosa del Disto. de Copa (Prov. de Cajatambo, Lima), va, como muchas de su mismo nombre, vestida de negro y con la apariencia de una antigua dama española muy triste. La Virgen de Las Nieves, patrona de los sastres y chifleras (vendedoras de ropa hecha en el mercado), de la ciudad del Cuzco, aparece vestida de mestiza abanquina con traje celeste (Inf. de la S. doña Juana Francisca C. de Valencia). La Virgen del Carmen de Paucartambo (Cuzco), viste siempre de mestiza, como las mujeres de la clase social intermedia entre la de los decentes (adinerados, terratenientes) y la de los indios. Los Cristos se presentan vestidos de caballeros barbados, como sucede con el Señor de Burgos (Cuzco). Otras imágenes visten de soldados, etc. Esta, como se ve, es cosa de mucho averiguar.

También, entremezclándose con relatos de ésta y otras variedades, aparece el lavado de los pañales o mantillas de los niños. Fuera de todos los casos incidentalmente citados en el curso de estas líneas, tenemos los relatos que se refieren a la Virgen de La Natividad, que lavaba pañales y bañaba a su hijo en el viejo pozo de los Baños del Inka, en el Disto. Prov. y Depto. de Cajamarca (Informe de la S. doña Mercedes Pajares Soto, vendedora de chicha en los Baños del Inka) y el de la Virgen de Cocharcas de Sapallanga (Huancayo), que usaba un manantial de ese lugar (Informe de Alejandro Janampa Yaranga).



En ciertos relatos en que se conserva el motivo que alude a las andanzas de las imágenes, los informantes señalan un solo día en que ellas salen. La Prof. doña Isabel Angeles, de la Esc. 3210, informa que en el pueblo de Waripampa (Prov. de Huaylas del Depto. de Ancash), todas las gentes cierran sus trojes el ocho de diciembre, porque la imaculada, sí encuentra abiertos esos depósitos, hace saqueo de cuanto encuentra. Afirma de que la escasez de los últimos años se debe a que buen número de gentes olvidaron esta previsor recomendación. En la ciudad del Cuzco donde se produce una extraordinaria concentración de imágenes en Corpus Cristi, éstas, durante los ocho días de encierro en la Catedral, tratan de asuntos mundanos, sostienen rencillas, se embriagan y juegan casino y pinta.

Variedad (décimooctava), muy interesante de relatos, es aquella que se refiere a las querellas de santos. En dos distritos de la ciudad del Cuzco, tenemos la secular rivalidad de San Jerónimo y San Sebastián que en el pasado motivó peleas interminables entre los habitantes, a extremos tales que tuvo que intervenir la autoridad para evitar las consecuencias de esas luchas. No hay relato que pueda explicar, entre los que poseemos, la razón de la querella, pero todos la conocen y saben que muchas veces, mientras los fieles se golpeaban, lo hacían también los santos, que en varias oportunidades fueron gravemente lesionados. Parece que era sólo cosa de prioridad en la llegada al Cuzco para la fiesta del Corpus y en el regreso a San Sebastián y San Jerónimo, sus distritos, concluida la fiesta.

Contornos más nítidos tiene la rivalidad entre Santiago y Luis, dos hermanos santos que llegaron de Francia destinados a ciertos pueblos del país. Santiago iba apoyado en un bastón y Luis, montado en su hermoso caballo blanco. Al llegar a Chumpa, al lado del río Santa, Santiago se prestó el caballo para vadear el río, pero en vez de devolver al dueño se fué montado hasta Pariawanka, en el Disto, del mismo nombre, en la Prov. de Carhuás del Depto. de Ancash, donde se quedó para no volver. Luis, lleno de rabia, se dirigió a la plaza de Anta donde se quedó como patrón. (Disto, de la Prov. de Caritas del Depto. de Ancash).

Informe de la S. doña Griselda Guerrero L., Esc. 1304.

San Cayetano, cura de la estancia de Nonokuto, sostuvo, una querella con Santa Ursula de Walkán (Prov. de Carhuás del Depto. de Ancash). Mientras Cayetano celebrada misa todos los días, Ursula le ganó el juicio y se llevó el agua de la cordillera, dejando a Acobamba (Disto, de la Prov. de Carhuás del Depto. de Ancash), sin agua.

Informe del S. Don Tomás Paukar al Prof. Daniel Giraldo Romero.

Y siempre variando en los detalles, se tiene el caso de la querella que todos los años se produce entre San Jacinto y San Roque, patrones de Mita y Mankos, respectivamente, en la Prov. de Yungay del Depto. de Ancash. Los santos se invitan a sus respectivas fiestas. En la primera noche juegan casino y el pueblo del perdedor recibe del ganador las pestes y calamidades que quiera enviarle. Se puede saber el resultado del juego, viendo la cara de ambos, al día siguiente. El perdedor está pálido¹³.

¹³ La palidez o rubor de las imágenes es cosa corriente. La VIRGEN DEL CARMEN de Paucartambo (Cuzco) anuncia, con el color de su rostro, la calidad del año y la VIRGEN DE BELEN estuvo pálida en el Corpus del año precedente al del terremoto



CONSIDERACIONES FINALES

Las variedades de relatos, señaladas en este trabajo, no representan seguramente sino una porción muy reducida de las que es posible hallar a través de dos fuentes: las tradiciones orales y los textos escritos.

Juzgamos, en cuanto a las primeras, que el número es crecido e indican una ruta de investigación que apenas si hemos logrado señalar levemente. En lo que corresponde a los textos escritos, ellos, las más de las veces, representan la voz de la autoridad religiosa frente a la reelaboración popular de fenómenos posiblemente surgidos de fuentes eruditas.

Las formas principales en las cuales se presentan esos textos, son las siguientes:

a). Hallamos, en primer lugar, ciertas referencias episódicas en libros de cronistas y viajeros, como sucede en el caso de Montesinos (1598) que da noticias que, refiriéndose a la Virgen de Cocharcas, se enmarcan dentro, de la novena variedad de relatos, que hemos señalado¹⁴. De otro lado, y en relación con la misma Virgen, hay también interesantes datos que caen dentro de nuestra décimoprimer variedad, en “El Lazarillo de Ciegos Caminantes” de Concolorcorvo¹⁵, el que no sólo señala el fenómeno del repentino aumento de peso de dicha imagen, sino que, con su constante buenhumor pleno de prejuicios, indica numerosos datos referentes a la feria famosa que se realiza a raíz de la celebración de la fiesta y a los milagros de la Virgen, que en concepto de la “gente racional” se reducen a uno sólo, cual es el de que ciertos cholos cuatreros huamanguinos “yendo a pie a su santuario, vuelven a su casa montados”.

b). En segundo término, hay libros piadosos que suministran noticias que, como ya lo hemos dicho, representan la voz oficial de la Iglesia frente a la reelaboración popular de narraciones que acusan un origen erudito. Esto sucede, en relación siempre con la Virgen de Cocharcas, con el folleto “Nuestra Señora de Cocharcas”, escrito por la autoridad religiosa y publicado a raíz de un Congreso Mariano y la Coronación de dicha Virgen, el 8 de septiembre de 1946, con asistencia de los ilustrísimos Señores Arzobispo del Cuzco y Obispo de Ayacucho¹⁶, o también con el libro “Los Yauyos y los Yuncas; Milagrosa Aparición del Señor de la Ascensión de Cachuy”¹⁷, dedicado a S. S. el Papa Pío XII, con licencia del Sr. Obispo—Delegado y firma del Canciller Sr. Arbulú, del que es autor el R. P. César Bellido, “Vicario Foráneo, Párroco de Yauyos, etc.”: en tal libro, hallamos un valioso relato que armoniza las variedades séptima y decimotercera, de las señaladas por nosotros.

del Cuzco, cuando su efigie, como todos los años, fue llevada en procesión.

Hemos citado también el caso de las riñas de los santos que concurren al Corpus de la ciudad del Cuzco.

¹⁴ MONTESINOS.—Anales del Perú, T. II. P. 188. Madrid. 1906. Tomado de “Nuestra Señora de Cocharcas” (nota 3)

¹⁵ CONCOLORCOVO.—el Lazarillo de Ciegos Caminantes, Desde Bs. As. Hasta Lima. — Bib. de Cultura Peruana, 1° Serie, N°. 6, Edit. Desclée de Brouwer, París, 1903, Cap. XXI. pp. 285, 286.

¹⁶ ANONIMO.—“Nuestra Señora de Cocharcas”.— Edit. H. G. Rozas Sucs., Cuzco, Perú, 1946

¹⁷ BELLIDO (G. César).— “Los Yauyos y los Yuncas, Milagrosa Aparición del Señor de la Ascensión de Cachuy”.— Edif. Empresa Gráfica Scheuch, Lima, Perú, 1946, p. 140.



c). En tercer lugar, tenemos también un otro tipo de fuentes escritas en numerosas publicaciones sobre folklore, especialmente en las dedicadas a fiestas. En este caso, con muy nutrida frecuencia, las consideraciones que aluden a la festividad, están precedidas de la transcripción de versiones legendarias que aluden a las imágenes correspondientes. Esto sucede con “Estampas Huancavelicanas” del Dr. Sergio Quijada Jara¹⁸ y “La Tradicional Fiesta de la Virgen de la Natividad o de Cocharcas”¹⁹, del mismo autor; publicaciones en las cuales es posible encontrar relatos que coinciden dentro de las variedades que tenemos señaladas.

d). Una cuarta fuente escrita constituye ciertos viejos papeles que existen a veces en los archivos parroquiales, en cuyo caso, con alguna frecuencia, los sacerdotes o vecinos divulgan el contenido, en cierta época del año; ésto pasa con las noticias sobre el Señor de Qoyllo Rit’i o Tayankani, al que ya nos hemos referido.

e). Por fin, hay numerosas publicaciones hechas con propósito artístico, en las cuales al trazar la pintura del ambiente humano, y por éso, tocar un punto de religión, se incrustan sabrosos relatos acerca de imágenes, tomando, demás está decirlo, las cosas bien sabidas.

Estas fuentes poseen un valor inestimable para el tratamiento futuro del problema.

De otro lado, el rastreamiento del sentido y los alcances de las diversas variedades de relatos, la determinación de las causas que los originaron y del ambiente social en el que comenzaron y continúan su vigencia, es cosa del mayor interés.

Unas veces, la mera constatación de las deficiencias geográficas de un pueblo indican la presencia de una variedad de relato. La historia nos suministra datos acerca de cómo se constituyeron algunos de los pueblos del Perú y nos señala las razones que indujeron a los primitivos pobladores a trepar las laderas de las montañas, a buscar zonas dominantes aun en el caso de que no contaban con los medios de subsistencia necesarios.

La constatación posterior de tales deficiencias, cuando las causas determinantes de ellas han desaparecido, y la constatación de que cerca de pueblos mal ubicados existen terrenos llanos y auspiciosos, con abundante agua, pastos y bosques, hacen seguramente pensar que alguna razón habría para preferir la incomodidad. En este caso, un relato de las variedades decimosegunda y décimotercera puede satisfacer la curiosidad, y a veces los “errores” de los abuelos. Es que los designios secretos de las imágenes son inescrutables.

Más, la presencia de las mismas variedades, y aun de idénticos relatos, en numerosos pueblos, plantea nuevos problemas: los fenómenos surgieron por difusión, o iniciaron su vigencia independientemente pero con cierto parentesco genético derivado de la orientación de quienes difundieron por primera vez las noticias. No cabe otra posibilidad.

Lo uno, no excluye lo otro.

¹⁸ QUIJADA JARA (Sergio).-- Estampas- Huancavelicanas. Temas Folklóricos.-- Edit. Empresa Tipográfica Salas e Hijos, Lima, Perú, 1944, p. 13 y sigtes.

¹⁹ QUIJADA JABA (Sergio).-- “La Tradicional Fiesta de la Virgen de la Natividad o de Cocharcas”.-- Edit. Imprenta Atlántida, ?, 1947, p. 3.

Hay numerosas pruebas respecto a la resistencia que los antiguos peruanos opusieron a la introducción de los patrones espirituales de Occidente. Datos es posible hallar en todas las noticias de los primeros siglos de dominación española, pero noticias concretas de toda una conspiración religiosa, con predicadores indios que andaban por las punas y los poblados, predicando la resurrección de las “wakas, encontramos en el P. Cristóbal de Molina²⁰. Frente a esta insurgencia que hacía peligrar la estabilidad del régimen y los patrones introducidos, se producen también los primeros milagros ejemplares. Es muy interesante, aunque se refiere a fecha anterior, la noticia que da Dn. Pedro de Cieza de León, cuando transcribe las notas de puño y letra del Clérigo Marcos Otaño, natural de Valladolid y doctrinero en tierras de Lampaz ante quien se presentó un cacique pidiéndole desesperadamente lo bautizara porque en plena adoración de una waka se le había presentado un hombre vestido de blanco, a manera, de fantasma, para recriminarle tal adoración y ordenarle que fuera donde el cura a pedir el bautizo. El cacique, “convencido” íntimamente por el milagro producido: en su presencia y teniéndolo a él como actor, no sólo se convirtió a la religión católica, sino que, además, “quemó su casa, repartió sus mujeres y ganado” y se fué a la iglesia, donde estuvo predicando a los indios incansablemente y”... con gran hervor; como aquel que estaba alumbrado por el Espíritu Santo”²¹.

El Padre Pablo Joseph de Arriaga avisa cosas que completan el panorama religioso de la época en que se “extirpaban” las idolatrías y del modo como actuaron los primeros religiosos y doctrineros de América para “impresionar” el espíritu de los sencillos habitantes a favor de los misterios de la religión católica.

Recuerda la actitud de los indios frente a la vieja y a la nueva religiones: “Y así se yó dónde de la misma tela, que avían hecho un manto para la imágen de Níra. Señora, hizieron también una camiseta para la Huaca”²²

Y habla de la necesidad de “impresionar” con el aparato y la cosa extraordinaria: “porque se mueven los Indios mucho con estas ceremonias exteriores”²³

Estas noticias que seguramente son susceptibles de multiplicarse, pero que en su brevedad obedecen al plan que tenemos trazado, explican con claridad un camino a seguir en la averiguación de la génesis de algunas variedades de relatos.

Frente a la posibilidad del parentesco originario derivado de la orientación de los primeros doctrinarios, viene la difusión, que puede explicar lo que falta. Además, es preciso pensar en la coincidencia existente entre las áreas de influencia

²⁰ MOLINA (Cristóbal de).-- Ritos y Fábulas de los Incas.-- Edit, Futuro. Bs. As., Argentina, 1947, p. 145.

²¹ CIEZA DE LEON (Pedro de).-- La Crónica del Perú;-- Cap. CXVII.

²² ARRIAGA (Pablo Joseph).-- La Extirpación de la Idolatría en el Perú Colección de Libros y documentos referentes a la Historia del Perú, T. I., II Serie, Lima, 1920. Anotaciones y Concordancias con las Crónicas de Indias, por URTEAGA (Horacio H.) y Biografía del P. Arriaga por ROMERO (Carlos A.), Cap. VIII, p. 79.

²³ ARRIAGA, ob. cit., Cap. XVI p. 150.

CEREMONIAS TRADICIONALES

EL CORTE DE PRIMEROS CABELLOS

Por EFRAIN MOROTE BEST.

(De la Sociedad Peruana de Folklore.)

SUMMARY

The first cut of a child hair is done in a special ceremony. A God father is named friends and relations are invited and the festivity is done.

All of the party, cutting the hair make presents (money, animals, lands) is the future capital of the boy. It is a cooperative way used in almost all Peru and this comes from the Inca-times as it is proved the work of Efraín Morote Best.

SOMMAIRE

La premiere coupe de cheveux est pour un enfant toute une cérémonie, une véritable fete; on nomme des parrains, on invite les parents et les amis.

Tous les assistants, à chaque portion de cheveux qui tombent, font une offrande consistant en: soit argent en espee, animaux, terres, etc. qui viennent à former le futur capital de l'enfant.

Cette forme de coopération sociale existe toujours au Pérou et tire son origine du temps des incas comme nous le démontre dans cet article notre ami Efraín Morote Best.

SOMMARIO

Il primo taglio dei capelli ai bambini, si fa in una cerimonia speciale. I genitori invitano parenti ed amici. Tutti gli assistenti fanno al bimbo regali di denaro, terre ed animali, ecc, che vengono a formare il futuro capitale del bimbo. E questa una maniera di cooperazione Sociale in tutto il Perú e che ha origine dall'epoca degli —INCA.— conforme lo dimostra il presente lavoro di Efraín -Morote Best.

INHALTUEBERSICHT

Das erste Haarschneiden eines Kindes vollzieht sich in einer ganz besonderen Zeremonie. Man ernennt Paten man ladet Verwandten und Freunde zu einem grossen Fest ein.

Ein jeder von den Teilnehmer schneidet ein wenig Haare ab und dabei überreichen sie dem Kinde Geschenke (Geld, Tiere, u. s. w.) mit denen das Kind sein zukünftiges Reichthum zu bilden anfaengt. Das ist eine soziale Mitarbeit die im ganz Peru besteht und seit des Inkatums

schon besteht wie es beweist diese Arbeit von Efrain Morote Best.

EL COMPADRAZGO

El compadrazgo es una institución respetada en las comunidades urbanas y rurales del Perú, más en éstas que en aquéllas, pues que en comunidades urbanas, especialmente costeñas, los vocablos “compadre” y “comadre” usan hoy “huachafas” y “huataturus” para llamarse entre ellos¹.

Nace el compadrazgo por varias razones: por matrimonio, bautizo, confirmación, comunión, toma de escapulario o hábito, por “cargar” el niño al templo en que se le debe bautizar, por “echar el agua” a los recién nacidos, por corte de primeros cabellos y primeras uñas, por horadamiento del lóbulo de las orejas para los futuros aretes de las mujercitas y hasta por apadrinar las ropas que se regala a los santos, cristos o vírgenes o por estrenar algo, desde una casa hasta una fábrica de jabones.

Nacida la relación, nacen también cierto género de obligaciones mutuas entre los compadres y entre los padrinos y ahijados.

El padrino de bautizo, por ejemplo, tiene las siguientes obligaciones: (en la zona rural y aun en la semi-urbana del Cuzco)

- a) Obsequiar el ajuar para el ahijado
- b) Pagar los derechos al cura y los sacristanes
- c) Dar el sebo (dinero, caramelos u otras golosinas, que se arrojan para que recojan los pilluelos)
- d) Pagar el repique de campanas
- e) Compartir con los compadres y familiares de ellos los regalos de picantes (viandas) que ellos llevan
- f) Agasajar, por su parte, invitando licores
- g) Regalar alguna cosa (ropa, especialmente) en el cumpleaños del ahijado y en las grandes fiestas en las que éste lo visita
- h) Regalar hábito y cajón, en caso de fallecimiento del ahijado

¹ “Huachafa”, según el Diccionario de Americanismos del Prof. Malaret (3a. Ed.) es la “Persona que pretende aparentar lo que no es, con detrimento de la propia personalidad e incurriendo en ridiculeces”.

“Huachafo” es todo lo que carece de armonía y equilibrio en función de los gustos y preferencias de la llamada “high life” (clase adinerada y que se dice aristócrata).

Huachafo es tanto un traje como un ramo de flores.

“Huataitiro” o “huataturu” sería un equivalente de “huachafo”. El “wataturu” es el joven que usa zapatos de colores muy claros, calcetines blancos puros o bordados con seda de colores vivos, pantalones “americanos” o Waterloo de boca tan angosta y pegada al tobillo que para ponérselos tiene que quitarse los zapatos. La chaqueta o “saco” que a veces se convierte en un sacón es de color generalmente muy claro, la corbata pungente, la camisa planchada con exceso de almidón, mejor si es de seda; el corte de los cabellos alcanza los contornos de discreta peluca; se peina con “aceitillo” o “gomina”, hace rulos y ondas con el dorso del peine; se perfuma con thimolina y fuma cigarrillos “rubios”. A sus amigos los trata de “compadres”, pronuncia la “ll” como “y” y si está en la sierra imita la jerigonza de los limeños de los bajos fondos.

- i) Intervenir como componedor en los casos de pelea de los compadres, amainando los ánimos y explicando deberes
- g) En caso de reuniones y bailes, el día del bautizo o en otra oportunidad, sacar a “dar una vuelta” a los compadres, “porque el verso dice: el compadre que a la comadre no le mueve las caderas, no es compadre de adeveras”.²

En estas líneas hemos de apuntar algunos datos acerca del compadrazgo y padrinazgo por corte de primeros cabellos, de la manera como se desarrolla la ceremonia, de sus raíces históricas y su trascendencia social.

EL FOLKLORE DEL CABELLO

Abundante es el folklore del cabello en las comunidades de nuestro país. Muerto el hombre tenía que pasar, en la antigüedad peruana, por un puente muy estrecho fabricado de cabellos³ y a los pobladores de las diferentes colectividades se les podía reconocer tan pronto con verles los vestidos como por la forma como estaban dispuestos los cabellos. Hoy mismo, es muy fácil conocer a las mujeres de la comunidad de Chinchero (Urubamba, Cuzco) por la multitud de trenzas pequeñas con que se adornan la cabeza.

Los cabellos y los ojos sirven de tema a infinidad de cantares tradicionales y parece que sólo pueden ser aventajados por la boca como motivo de inspiración de los mismos.

La misma preferencia que a los cabellos se da, hace que éstos sean cuidados meticulosamente por las mujeres. En diversas regiones del Cuzco se los lava con yema y clara de huevo para extraer la grasa, la suciedad y la caspa, con la pulpa de las paltas o aguacates (*Persea gratissima* Goertn), con “roq’e” (*Colletia spinosa* Lam.), con limón (la cascara hervida) para darle brillo, con “chicha pasada” (muy fermentada) y hasta con “poqosqa hisp’ay” (orina madura o podrida).

Multitud de prácticas mágicas están relacionadas con los cabellos. Para conseguir el amor de una mujer se pone sus cabellos y los del amador en la boca de una culebra (Cuzco, Ayacucho, Apurímac, Huancavelica). Para el mismo fin a conseguirse mediante la música, se amarra cabellos a las clavijas del charango o la guitarra y se le da alguna que otra serenata (Cuzco). Los doctores Valdizán y Maldonado anotan numerosas aplicaciones mágicas y médicas:

“Se arrancan un cabello y lo echan al viento, para curar la jaqueca (Pachacamac).

Para odiar a una persona se toma las cenizas de sus cabellos (Ayacucho).

Para evitar accidentes fatales, llevan consigo el cabello de una persona que tuvo en vida, virtudes comprobadas (Ambo y Jauja).

La ceniza obtenida de cabellos de mujer se emplea para combatir la calvicie: en Arequipa

² Tomado de la “*Guía para la recolección de material folklórico*”, edición de la Cátedra de Investigación de Folklore de la Universidad Nacional del Cuzco, Cuzco, 1953, p. 55.

³ ARRIAGA (P. Pablo Joseph de).— *La Extirpación de la Idolatría en el Perú*.— Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, T. I, II serie, Lima, 1920.

Anotaciones y concordancias con las Crónicas de Indias, por URTEAGA (Horacio) y Biografía del P. Arriaga, por ROMERO (Carlos A.), p. 70.

toman estas cenizas en un poco de agua; y en Cajamarca se espolvorean la cabeza, de preferencia los sitios donde ya ha caído el cabello.

El polvo obtenido de quemar una pasa de cabello de negro, introducido en el conducto auditivo dicen que calma los dolores de la otalgia (Tarma).

La ceniza obtenida quemando el cabello de un hombre se toma en la ictericia (Cuzco).

El cabello de mujer es también utilizado para extrangular los rieres (verrugas), en vez de las cerdas de caballo y de los *crines* de Florencia (?) (Arequipa y Hualgayoc).

La ceniza obtenida con cabellos de la nuca del padre de la criatura, y desleída en vino, se toma contra el aborto (Arequipa).

La ceniza obtenida del cabello de mujer es antídoto general, en los envenenamientos, tomada en aguardiente de caña o de uva; y mezclada a los polvos de excremento humano y bebida en aguardiente para combatir el aire (Cuzco); contra el viento aspiran el humo de cabello de la mujer, de preferencia del cabello negro, y con la ceniza que queda se frotan la frente y detrás de las orejas.

Con cabellos de mujer envuelven una huacacara (bosta de vaca) y la aplican sobre las tumoraciones (Arequipa).

Como secreto de amor queman el cabello de la mujer amada y con las cenizas se pasan por los sobacos, y con ellas espolvorean la cama o ropas de la mujer pretendida (Huancayo)⁴

En la ciudad de Ayacucho se hace el “qompo” (quechua: sahumerio). Sobre las brasas se pone azúcar, cascara de naranja, canela y cabellos humanos. Las mujeres reciben el humo por debajo de la falda y los hombres cubriéndose con alguna tela larga. Se usa para el viento y otras dolencias.

La brujería conceptúa elemento de mucha importancia los cabellos.⁵

⁴ VALDIZAN (Hermilio) y MALDONADO (Angel).— *La Medicina Popular Peruana* (Contribución al Folk-Lore Médico del Perú).— Edit. Torres Aguirre, Lima, 1922, T. I, pp. 461 y sigtes.

⁵ Como ejemplo damos la descripción de un specimen de brujería amorosa que obra en el Museo de Motivos Tradicionales que organiza la Sociedad Peruana de Folklore, en el cual aparece el cabello:

1.— El material fué hallado por el señor Juan Herrera en una calle de la ciudad del Cuzco.

2.— Contiene los siguientes elementos:

a) Dos clases de cabellos humanos (de varón y mujer?).

b) Cinta roja de seda.

c) “*Qolqe laso*” (*lazo* de plata): hilo de algodón retorcido con fibras metálicas. .

d) “*Qolqe bara*” (vara de plata) : cuentas de papel metálico que reemplazaron a las antiguas de vidrio, y éstas, a su vez, a la “*chakira*” de “*mullu*” (cuentas de conchas) del antiguo Perú.

e) “*Qori bara*” (vara de oro); Id. a la anterior.

f) “*Chiwchi piñi*” (“piña” o “piñe” del pollito?): cuentas y mostacillas de vidrio que reemplazaron a la “*chakira*” de “*mullu*” del Perú antiguo.

g) “*Wayruru*” (semilla selvática del *Citharexylum Herrerae* Mansf o del *Abrus precatorius* L.)

h) “*Qori libro*” (libro de oro) : purpurina (o “pan de oro”) obtenido de bronce y metal blanco (Acad.)

i) “*Kolqe libro*” (libro de plata) : Id. al anterior.

j) “*Qaqa chunta*” (“*chunta*” de los barrancos): mineral (?)

k) “*Platos y cubiertos*” o “*Recado*”: figurillas de plomo vaciado, con representaciones tradicionales de diversos objetos, todos en miniatura. 1) Incienso: gomorresina del mismo nombre,

Motivos de religión popular están vinculados también con los cabellos: las mujeres deben cortarse las puntas la noche de San Juan, para que les crezca más hermosos y largos (Cuzco).

Es preciso no botar los cabellos porque Dios los tiene contados y pide cuentas el día de la muerte o del Juicio Final (Cuzco) y también porque se los lleva el viento, o las aves para formar su nido con ellos, o los sapos con el mismo fin; duele entonces la cabeza y hasta se puede enloquecer. (Cuzco, Ayacucho).

No hay que hacer “pelucas” de santos con los cabellos de las personas, porque éstas llegan a ser desgarradas (Ayacucho).

Los cabellos reflejan el carácter de las personas: los que los tienen “arremolinados” en la coronilla, son de mal carácter. Cosa semejante sé piensa en Argentina y Brasil⁶.

Parte del folklore del cabello es la ceremonia de su primer corte.

EL NOMBRE

La ceremonia de corte de primeros cabellos adopta diferentes nombres: “Landa-rutuy”, “Lantarrute”, “Lantarruti”, “Lanta-ruto”, “Lanta-ruti”, en diversas comunidades del Departamento, de Amazonas, hacia la región de la lengua dialectal chinchaysuyo; “Landa-ruto” y “Warkaruti”, en regiones del Departamento de Ancash, también en zona chinsaysuyo; “Landa-ruto”, “Anda-ruto”, en comunidades de Cajamarca pertenecientes, como las de Amazonas y Ancash, al sector dialectal chinsaysuyo; “Cortapelo”, “Corte de pelo”, “Rutuy”, hacia Junín y Ayacucho; “Chukcha rutuchiku”, “Rutukuy”, “Chukcha rutuy”, “Chukcha rutukuy”, “Uma rutukuy”, “Monte chaqoy”, en comunidades del Cuzco; “Pelamiento” en la Costa Norte del País; “Rutuchiy” en algunas regiones de Puno, etc.

La traducción de los diferentes nombres que tiene la ceremonia es cosa fácil. “Lanta”, “landa” y partículas semejantes, significan “vedija”; la falta calculada de aseo hace que en la cabeza de los niños se formen vadijillas que más tarde deben ser cortadas en ocasión de la ceremonia. “Anda” es aféresis de “landa”. “Warka” debe ser un equivalente del término “mechón” del castellano (si nos atenemos a las informaciones de los padres Arriaga y Villagomes, a quienes citaremos después).

“Rutuy” es cortar o trasquilarse, en el quechua imperial del Cuzco; la forma se repite con pe-

m) “*Piedray imán*” (piedra imán) : óxido de hierro, magnético,

n) Tres agujas de acero.

3.— Todos los materiales enumerados se hallaban en torno a las fotografías de un varón y una mujer. Las agujas atravesaban la fotografía del varón en la siguiente forma: I) de sienes izquierda a derecha, II) de esternón a clavícula derecha, III) de cabeza a hombro derecho. La fotografía de la mujer, con el rostro vuelto casi con exactitud hacia el del varón, estaba atravesada hacia el lado izquierdo del pecho, por la II aguja nombrada antes. Todo el material se hallaba cosido en una bolsita de tela rosada, de algodón.

4.—Es posible que lo llevara continuamente la mujer. El hallazgo se debió a pérdida muy casual.

5.—Se supone que tuviera finalidad amorosa.

⁶ COLUCCIO (Félix).— *Diccionario Folklórico Argentino*.— 2a. Edc. aumentada y corregida.— Edit. El Ateneo, Bs. As., 1950, vocablo “Cabello en remolino”.



queñas variaciones, en todos los quechuas dialectales, como se puede observar en las segundas partículas de las palabras dadas en párrafo anterior. A veces la “u” se abre en “o” y otras se transforma en “i”; en otras se producen apócopeos; y, por fin, en otras, paragoges.

“Corta-pelo” es una construcción quechua de palabras castellanas, “Chukcha” significa caballo; en lengua imperial se pronuncia la “k” fricativa, como la “j” suave del castellano; en la dialectal chanka se convierte en oclusiva, postvelar, continuativa y sonora. “Uma rutukuy” vale tanto como decir “raparse o trasquilarse la cabeza” y “monte chaqoy” es una forma figurada de significar lo mismo, pero diciendo, con exactitud, “la caza en el monte” o la “caza colectiva” (el “chaqo” de que hablan muchos cronistas era la caza colectiva y ceremonial de la época de los incas y sigue siendo caza ceremonial en una comunidad estudiada por nosotros. Véase “La Vivienda Campesina de Sallaq”, en el N° 7—10 de TRADICION, Revista Peruana de Cultura).

SECTORES SOCIALES EN LOS QUE TIENE VIGENCIA LA CEREMONIA

Ya dijimos en reiteradas oportunidades que nosotros entendemos por “comunidad folk al conjunto de individuos participantes de los mismos módulos de cultura tradicional. La ceremonia de corte de los primeros cabellos alcanza a los campesinos pobladores de las comunidades rurales, casi siempre analfabetos y con un gran espíritu de solidaridad social, pero también, con ciertas modificaciones (introducción de elementos exóticos) o como simple motivo de diversión no ha desaparecido por completo entre la clase media de las zonas urbanas aun dentro de los círculos poseedores de fortuna y erudición de tipo académico.

Al comentar este trabajo constatamos por noticia del doctor José Gabriel Cosío, Catedrático de la Universidad Nacional del Cuzco y publicista de nota que él había asistido hace algún tiempo a una ceremonia de corte de cabellos del hijo de un burgués acomodado, alto funcionario de una oficina pública. El procedimiento, con las modificaciones impuestas por el ambiente distinguido, fué el mismo de Cajamarca o Amazonas, Jauja o Ayallaqta, en el Cuzco.

TIEMPO DE VIGENCIA

Todos los datos, con excepción de los apuntados como notas bibliográficas —en los que se indica la fecha de edición de los correspondientes libros— se reunieron entre julio de 1949 y noviembre de 1953, y fueron dados como actualmente vigentes.

LOS HECHOS

Aunque con diversidad de nombres y diferencias de segundo orden, la ceremonia es una en esencia.

En el Distrito de Montevideo (San Ildefonso) de la Provincia de Chachapoyas del Departamento de Amazonas, se hace lo siguiente:

- a) Los padres de un niño (?), cuando éste llega a la edad en que debe cortársele los cabellos

- (?) invita a los padrinos (?) a la realización de la ceremonia que se llama “Lanta-rruti”.
- b) El padrino es el que comienza a cortar las primeras porciones de cabellos (?) y luego son los invitados.
- c) Todos los que cortan van depositando cantidades de dinero (?) que se dan de regalo al niño de los cabellos (?).
- d) Al final se come y baila (?).⁷

En el Paraje de Kinjalka, perteneciente al Distrito del mismo nombre, en Chachapoyas, se precede del siguiente modo:

- a) Los padres dejan que desarrollen los cabellos de sus niños, hasta que éstos lleguen a cierta edad (?). Luego reúnen a los padrinos (se supone que son varios) para llevar a cabo el “landa-ruti” que consiste en el corte de pequeños mechones o manojos.
- b) El padrino corta la primera porción de cabellitos y luego son los invitados.
- c) Todos los que cortan, comenzando por el padrino, que debe dar el ejemplo, van depositando, en un plato, ciertas cantidades de dinero u objetos (?). Al dinero proveniente del corte se llama “dinero o precio de la lanta (o tanta) del hijo”.
- d) Todo se convierte en gran baile con brindis y comilona.⁸

Como puede apreciarse, se omite algunas referencias de interés: si el corte se hace en varones y mujeres; qué edad es la señalada para el corte; si los padrinos son varones o mujeres; si las porciones varían de acuerdo a la cuantía del dinero señalado o a la calidad de padrinos o simples invitados de los cortadores; qué destino se da al dinero recaudado; cuáles son los potajes tradicionales de la fecha y qué derechos y obligaciones nacen como consecuencia de la ceremonia.

En la *comunidad* de San Pedro de la Provincia de Chachapoyas del mismo Departamento de Amazonas, se procede de este modo:

- a) Los padres de un niño, cuando éste llega a la edad correspondiente (?) fijan un día para la realización del “landarrute”. Para esto señalan al padrino (?).
- b) El padrino corta las primeras porciones y luego son los amigos (?).
- c) Todos los que cortan, comenzando por el padrino van depositando cantidades de dinero en un plato que se coloca con ese propósito. Este dinero es regalo para el niño.
- d) Se baila, come y bebe.⁹

Las mismas deficiencias anteriormente citadas se notan en este registro. Pero aparece un nuevo dato:

En San Pedro son los padres los que costean las comidas y los padrinos quienes hacen cosa igual con las bebidas.

En la comunidad de Vituya del mismo Departamento, se procede como en San Pedro.¹⁰

⁷ Inf.: Prof. Rosa Angélica Zegarra Tenorio, Esc. 1er. Grad. Muj. N° 1336.

⁸ Inf.: Carmen H. de Bobadilla, Esc. N° 1341.

⁹ Inf.: Profs. Esc. Var. 1304.

¹⁰ Inf.: don Arturo Morí H. y otros del lugar.

En el *Paraje* de Wankas de la Provincia de Chachapoyas, se hace ésto:

- a) Los padres de un niño, aun antes de que nazca (lo que significa de que puede ser varón o mujer), designan un padrino para el corte de cabellos. Padres, padrino e invitados se reúnen el día designado (?) para el “landa-rutuy”.
- b) El primero que corta es el padrino.
- c) Todos los asistentes van provistos de “sus centavos” (dinero) que depositan, destinados al niño de los cabellos.
- d) El día del “landa-rutuy” es de una fiesta en la casa del ahijado. Beben bastante chicha y bailan toda la noche, en medio de gritos y vivas.¹¹

En este dato aparece un hecho muy importante. El padre da al niño la oportunidad de que el padrino le dé de regalo una ternera, aunque no se sabe qué suerte corre con ésta.

Ceremonia muy semejante se efectúa en el Anexo de Mito del Distrito de Soloco, en la Provincia de Chachapoyas y en el paraje de Zeta de igual ubicación.

En el Distrito de Olleros, Chachapoyas, Amazonas, persiste la forma general apuntada en los lugares anteriormente citados, pero hay dos datos que completan y aclaran las referencias: 1º, se sirve una comida de col con carne a la que llaman “sanko” (?) y. 2º, con el dinero proveniente de los regalos de padrino e invitados se procura un animal hembra que tenga la posibilidad de procrear.¹²

En los pueblos de Lamud, Luya y Luya Viejo, la ceremonia se llama también “landaruto”; las maneras generales de proceder son las mismas apuntadas en “Wankas y hay alguna aclaración importante: antes de proceder a la iniciación de la ceremonia, plato y tijeras se depositan en una mesa.

En el Departamento de Cajamarca, donde también se habló el quechua chinchaysuyo, como todavía se habla por lo menos en los Baños del Inca, el procedimiento del “landa-ruto” varía poco de provincia en provincia.

En la misma ciudad de Cajamarca, pero de modo especial en la campiña de dicha ciudad, se procede de la siguiente manera:

- a) Los padres del niño (varón o mujer), cuando éste llega a la edad en que se debe proceder al corte de los primeros cabellos (entre los tres o cuatro años) nombran como padrinos bien a un varón o a una pareja de esposos que toman el nombre de padrinos para el “landa-ruto”. Tanto los padres como los padrinos invitan a los amigos, parientes y conocidos a la realización de la fiesta.
- b) La familia hace un gran número de moñitos con los cabellos del muchacho. Los moños de los padrinos son grandes, los destinados a los demás concurrentes son pequeños. Los

¹¹ Inf.: Estéban Tuesta López, Esc. Var. N° 1311.

¹² Inf.: Proís. Esc. N° 1353.

padrinos cortan la primera porción y pagan el “capillo” que es una cantidad de dinero, cuya cuantía depende de las posibilidades de aquéllos y de “la prosa”, poder o prepotencia que quieran demostrar.

- c) Todos los asistentes, sin distinción, comienzan a cortar sus correspondientes moñitos, que según el tamaño son de dos, tres, cuatro o más soles. Sin embargo, quienes por un moño pequeño quieran dar una cantidad crecida de soles, lo hacen no más.
- d) Luego comienza el baile y la comilona. Los padres costean las “copas” por la mañana, el almuerzo al medio día, la comida por la noche y la “aswa” (chicha de maíz germinado) en todo el tiempo.
- e) Nace un parentesco espiritual entre el padrino, los compadres y el ahijado. Este parentesco no es muy exigente como el del bautizo, pero requiere respeto mutuo y el tratamiento de “compadre” entre las personas que como padrino y padres intervinieron en la ceremonia.¹³

En las haciendas de los alrededores, en los Baños del Inka y en otras comunidades rurales próximas se procede como en la ciudad.

En ciertas comunidades del Valle de Cajamarca (como en la Hacienda Venecia), las “landas”, vedijas o moñitos se dividen en porciones que tienen precios muy reducidos, de acuerdo al miserable “standard” de vida de los pobladores; hay “landitas” desde diez centavos hasta diez soles, pero nadie paga más de cincuenta centavos. Algunos dan también animales o ropa. Sin embargo, la fiesta dura más en estas comunidades que en la zona urbana semi-rural. Bailase hasta dos o tres días; los padres costean algo de comida, “aswa” y aguardiente y se espera que las “landas” sean terminadas por los cortes sucesivos conforme van llegando los amigos y conocidos.¹⁴

En Cutervo, el “landaruto” tiene las mismas características apuntadas para Cajamarca (ciudad). A veces el padrinzago es solicitado por los padrinos y no por compadres y ahijados, como en otras comunidades.¹⁵

En la comunidad de Casca de la Provincia de Otuzco del Departamento de Cajamarca, se procede también como en la ciudad de Cajamarca o en la Provincia de Cutervo. Las trencitas que en la cabeza del niño se hacen para el día del “anda-ruto” tienen precios que van desde los cincuenta centavos. Los padrinos, al cortar, pagan “su voluntad” que no es pequeña y los demás van averiguando, antes de proceder, el precio que corresponde a las trencitas. Pero también aquí las “motas” más grandes se dejan para los padrinos.¹⁶

En el Paraje de Yuraq-yaku (“agua blanca” en quechuas chinchaysuyo y chanka), de la Provincia de Chota del Departamento de Cajamarca se llama “landas” a cada una de las motitas que se forman con los cabellos apelmazados por la suciedad. Al “landa-ruto” o corte de la “landa” se procede como en la ciudad de Cajamarca, en Cutervo u Otuzco. Se nombra padrino y madrina

¹³ Inf.: don Eduardo Becerra y muchos otros que se concentraron en la casa del primero.

¹⁴ Inf.: don Manuel Julka Saldana y otros, campesinos de la región.

¹⁵ Inf. doña María R. Montenegro M., doña Edelmira Piedra, doña Susana G. de Valdivieso y otras.

¹⁶ Inf.: don Isaías León Gutiérrez. El informe nos lo dió en Trujillo donde vive del pasto que coge *ds* los campos y vende a sus conocidos, desde hace unos seis años; hombre ocjogenario, es natural de Casca, en Otusco.



quiénes depositan dinero en provecho del niño, pero se considera también padrinos a todos los que contribuyen en el corte de cabellos y la correspondiente retribución por él. Se cuida de que los niños tengan el mayor número de “landas”, pues que de ese modo se asegura el mayor número de soles. En ocasión de la ceremonia y cada vez que alguno de los circunstantes deposita su parte y corta su “landa”, todos los demás que hacen fiesta cantan:

En nombre de Dios comienzo
Y la Virgen María
Landay landay,
El padrino don
Con la tijera en la mano Landay, landay,
Le corta el pelo de su ahijadito
Depositando su valor y “delen” su flor
Al señor padrino y su copita también
Landay, landay.
Que se pase la tijera
A la madrina también.¹⁷

En la parte de los puntos suspensivos se va poniendo sucesivamente los nombres de las personas que cortan.

Sobre el “landaruto” de Cajamarca escribió don Fermín Castro Santolalla (“Departamento de Cajamarca”, p. 313) estas líneas que las tomamos de la “Medicina Peruana” de los doctores Valdizán y Maldonado:

“...consiste en dejarles crecer el pelo de los muchachos sin cortarlo ni peinarlo, de manera que se enreda y enmaraña, y sólo cuando llegan a cierta edad comprendida entre tres y siete años, diferentes personas van cortando trozos de cabello comenzando por el padrino del Landaruto, que está obligado a regalarle una vaca o yegua; siguen los demás parientes y amigos que van haciendo obsequios de menos importancia que los del padrino y con estos presentes comienza a constituirse el futuro capital del chico al que le cortan el cabello”¹⁸.

Los lineamientos generales de la ceremonia persisten en La Libertad y Ancash, lo que haría suponer que tiene vigencia en Huánuco, de donde no poseemos dato.

En Carhuás, Ancash, se procede como en el Paraje de Wankas de la Provincia de Chachapoyas, pero el nombre de la ceremonia varía, pues que toma el de “warka-ruti”¹⁹.

En la comunidad de Moche, de la Provincia de Trujillo del Departamento de La Libertad se efectúa también la ceremonia con las mismas características generales de Wankas, en Chachapo-

¹⁷ Inf.: Prof. doña Olinda Martínez, Esc. de. 1er Grad. N° 640.

¹⁸ VALDIZAN (Hermilio) y MALDONADO (Angel), ob. cit., pp. 365-366.

¹⁹ Inf.: don Daniel Giraldo Romero.

yas. El nombre conocido es el de “corte de pelo”, seguramente por el desplazamiento casi total de las lenguas aborígenes de esa zona.

En la caleta de Huanchaco se acostumbra no pocas veces cortar los cabellos. Entonces surge el compadrazgo equivalente al que nace por el corte de uñas (a poco más o menos los tres meses después del nacimiento), el horadamiento de orejas de las niñas (al año o año y medio de edad) o por servir de “ama” (así se nombra a la persona que lleva al nene al templo en el que se debe proceder al bautizo)²⁰.

En relación con la ceremonia en la zona y en Cajamarca, Carlos Camino Calderón escribe en su «Diccionario Folklórico del Perú» estas líneas:

“CORTAMIENTO DE PELO.—En la costa Norte, el primer corte de pelo —el pelamiento— es celebrado con una gran jarana en la que abunda la chicha, el arpa y el cajón. Pero no tiene la importancia que en Cajamarca donde el primer corte de pelo, se llama el landarutu. En efecto, los cajamarquinos tienen a gran honor ser escogidos para padrinos del landarutu. Están obligados a correr con todos los gastos de la fiesta, y tienen que obsequiar al ahijado un toro, un caballo, un carnero, etc., etc. Muchas veces, cuando un muchacho empieza a trabajar, se encuentra con un buen número de animales cuyo origen está en los obsequios de su padrino de landarutu”.²¹.

En el Paraje de Canín de la Provincia de Chancay del Departamento de Lima, la ceremonia se desarrolla del siguiente modo:

- a) Los padres del niño (?), cuando éste llega a la edad en que debe cortársele los cabellos (?) nombran padrino y hacen la fiesta del “Quitapelo” aprovechando de las fiestas del 15 de agosto, de la del 24 de septiembre, de la Pascua de Resurrección o la Navidad.
- c) Toda persona que baila deposita una porción de dinero en beneficio del “pelón”. Se da el caso de personas que por bailar una pieza no sólo dan dinero sino terrenos y animales, los mismos que pasan al patrimonio del muchacho. Cada mechón de cabellos que se corta es un regalo que se tiene.
- d) La fiesta es de gran animación y dura “de acuerdo al público” (?). Los padres sostienenla con ponches por la mañana, almuerzo, chicha, licores y comida por la tarde.

Surge una anotación importante. El dinero y otros regalos provenientes del “cortapelo” corren a cargo del padrino quien los administra mientras pueda entregarlos al niño que llega a ser hombre. No se sabe qué sucede en caso de muerte del ahijado.²²

²⁰ Inf.: Prof. don José Eulogio Garrido.

²¹ CAMINO CALDERON (Carlos).— *Diccionario Folklórico del Perú*.— Edit. Cía. de Impresiones y Publicidad E. Bustamante y Ballivian, Lima, 1945, vocablo “Cortamiento de pelo”.

²² Inf.: varios del mismo lugar. No se conoce los nombres, pero el dato fué recogido en la comunidad.



En la inmediata campiña de Jauja y en la misma ciudad de ese nombre, en la Provincia de Jauja del Departamento de Junín, hay pocas variaciones en la realización del “cortapelo”. Veamos cómo se efectúa en la Capital de la Provincia.

- a) Los padres del niño (varón o mujer), cuando éste llega a los cuatro o cinco años de edad, y a veces antes, eligen un padrino y una madrina para efectuar la ceremonia del “cortapelo”. Estos el día señalado se presentan a casa del niño acompañados de la orquesta que contratan y de los amigos a quienes invitan. La madrina lleva juguetes, chocolates, caramelos, pasteles y otras golosinas. El padrino, de acuerdo a su situación económica, lleva uno o más cajones de botellas con licores.
- b) Antes de proceder a la ceremonia, los familiares hacen de los cabellitos gran número de trenzas, reservando las más distinguibles a los padrinos. Estos son los que comienzan con el corte de sus porciones señaladas y luego dan una cantidad de dinero.
- c) El número de trencitas que se hace en la cabeza del niño debe ser el mayor posible, porque cada una se deja cortar en cambio de la entrega de algún dinero.
- d) Entre el corte de cada ocho trencitas, más o menos, se interrumpe la operación, la gente mayor se dedica al baile y el niño a los dulces. Se renueva la danza, hasta que terminadas todas las trenzas, el padrino cuenta en presencia de los asistentes el monto del dinero recogido, el mismo que se entrega al padre del niño quien debe depositar en un Banco, en nombre del ahijado.

La fiesta continúa todo el día y la noche que le sigue. Los padres son los que costean una comida pomposa y dan también cigarros y trago para la “miskipa” (charla dulce). «Hay quienes dicen que el corte de cabellos se hace para que crezcan más largos, fuertes y de brillo natural», pero la finalidad es divertirse y recoger dinero²³.

Por los datos que acerca de las comunidades de Pauza, Pakapauza (Distritos del mismo nombre), Anexo de Pararka (en el Distrito de ese nombre) y los Anexos de Aykará, Taqra y Wayllani del Distrito de Coracora, de la Provincia de Paríacochas, del Departamento de Ayacucho, nos proporciona la “Monografía” de la misma hecha por los maestros, sabemos que la ceremonia se efectúa generalmente con el nombre castellano de “corte de pelo” (pero como la zona es de habla quechua chanka, es posible también hallar el nombre en dicha lengua; así lo creemos).

En Pauza se procede de la siguiente manera:

- a) Los padres del niño, cuando éste “tiene cierta edad (?) y ya está el pelo largo, invitan a todos los vecinos a la fiesta que le llaman de corte de pelo”.
- b) “El cabello del niño lo dividen en trencillas fijando el valor de éstas...”

23

Inf.: Víctor Canchaya Rojas y otros. La observación nos tocó hacerla.

- c) “luego los concurrentes después de almorzar, espontáneamente empiezan a cortar las trenzas, unos dan plata, otros animales, por lo que se ve que ésto tiene un fin lucrativo. En esta forma muchas veces, si es entre gente de plata, llegan a formar una fortuna”.²⁴

En la comunidad de Pakapauza se cita en tres años la edad apropiada para el corte y se insiste sobre la persistencia de lo sustancial de la ceremonia.²⁵

En la comunidad de Kilkata del Distrito de Pararka “tenemos el corte de pelo y salva de doce camaretazos. Los padrinos de bautizo y confirmación tienen la obligación de cortar el pelo de su ahijado y obsequiarle un torete y una ternera; además todas las personas pueden cortar el pelo a la criatura, en cambio de un medio sol; con alegres bailes y cantos arde el entusiasmo; terminado el corte de pelo, Mene el convite a todos los que participan en dicha reunión”²⁶

Aquí aparecen los padrinos de bautizo y confirmación y no otros, como los que de nuevo apadrinan el corte de cabellos. Lo demás de la ceremonia, como se ve, es en sustancia igual. Otra apuntación de importancia es la de los regalos: un torete y una ternera, por parte de los padrinos y dinero por la de los demás asistentes. Sensiblemente no hay mayores datos.

En las comunidades de Aykará, Taqra y Wayllani, que ya hemos citado, la ceremonia como en Pakapauza, procede a los tres años de edad del niño. También se hace las trenzas. El padrino, “quien es el primero en dar el ejemplo, regala sea en dinero en efectivo o animales o alhajas.

Todos los asistentes, para cortar el pelo tienen que hacer lo propio. Es decir regalar algo. Esto se llama “zuñar”.²⁷

La ubicación de las comunidades mencionadas nos hace suponer que el dato existe en otras próximas e intermedias.

En las comunidades rurales de la Provincia de Huamanga, en las de la Provincia de Huanta y también en La Mar, Cangallo y Fajardo del Departamento de Ayacucho existe la costumbre, aunque no tenemos detalles de cómo se efectúa. Igual cosa pasa con Julkamarka en el Departamento de Huancavelica y con la Provincia de Andahuaylas del Departamento de Apurímac (varios informantes ocasionales).

En el pueblo de “Ayallaqta” (pueblo muerto o pueblo del cadáver, en quechua), perteneciente al Distrito de Acopia de la Provincia de Acomayo, en el Departamento del Cuzco, se procede de esta manera:

- a) Los padres del niño (varón o mujer), cuando éste llega a los tres o cuatro años de edad proceden al corte de sus cabellos o “Chukcha-rutuy”. Para ésto cuidan mucho las vedijas

²⁴ *Monografía de la Provincia de Parinacochas*, organizada por el Centro de Colaboración Provincial del Magisterio Primario de la Provincia de Parinacochas.— Edit. Tip. Peruana, Lima, 1951, T. II, p. 213.

²⁵ *Monografía de Parinacochas*, cit., p. 219. 8

²⁶ *Monografía de Parinacochas*, cit., p. 233.

²⁷ *Monografía de Parinacochas*, cit., p. 244.



que se le forma por la falta de aseo. El niño que tiene muchas vedijas es “qhapaq” (rico); el que tiene pocas o es “ch’uya chukcha” (de cabellera rala o clara) está destinado a no tener dinero. Además, si se peinara al niño tierno, sus dientes, como los del peine, serían separados.

Los padres son los que comprometen a los padrinos, buscando que ellos tengan fortuna, pues que tienen que hacer algún regalo de Valor.

- b) El primero que corta es el padrino quien entrega unas veces dinero (desde veinte soles), y otras regala llamas u otros animales, especialmente hembras.
- c) Luego cortan los tíos y tías y finalmente parientes y amigos que regalan, si pueden, un poco de dinero o algunas golosinas.
- d) Los padres invitan gran cantidad de chicha y la vianda típica llamada “merendáy” o merienda, que contiene arroz graneado, tortilla de huevos, verduras y harina, conejillos asados o “qowe kanka”, “qochayuyo”, una planta de tal nombre, rodajillas de queso, carne de gallina y “sara hark’a” o maíz tostado con “pachas”, una greda especial²⁸, todo fiambre.

Luego comienza el gran baile con “harpaybiyolin” (arpa y violín) que contrata el padrino.

e) Nace un parentesco espiritual entre el ahijado y los compadres. Queda vedada toda relación de orden sexual entre ellos y si se contraría tal norma sobreviene la “condenación”. Todos tienen la obligación de auxiliarse en casos de necesidad, de invitarse mutuamente en casos de fiesta, de guardarse especial respeto y consideración.²⁹

²⁸ Esta vianda popularísima y tradicional en el Cuzco toma el nombre de “Chiri uchu” o “Llaqway uchu” (ají frío o ají de lamer). Se la sirve en el *Corpus Grande* y en los *Corpus de Barrios*, al par que en todas sus Octavas. Venden preparadoras especializadas y se hace en los hogares como comida extraordinaria de la más alta y complicada calidad.

Los ingredientes son éstos: gallina, queso, cecina, salchicha, *kawkaw*” (huevera de peces), “qowe kanka” (asado de conejillo, Cavia cobaya Cuvier) “sara hark’a” (tostado de maíz) que se elabora mezclando los granos con “pachas”, una arcilla plástica comestible, “qochayuyo” (hierba del mar alga), “roqoto” (ají, *Capsicum* sp.) y otros que se usan como aromáticos (comino, cebollas, ajos) o para dar sabor (sal) y consistencia a los componentes (maíz amarillo, en forma de harina, para las tortillas). La preparación es fácil: se hierva la gallina, la cecina y casi siempre también unas salchichas y el “kawkaw”. Del “qowe” o cuye (nuestro conejillo), elemento cultural del área andina del Perú según Nordenskiöld y del que se ocupan numerosos cronistas, se prepara el “qowe kanka”. Sacrificado y limpio el cuye se lo adereza con hierbas aromáticas y entre ellas especialmente “wakatay” (*Tagetes minuta* L.) y asa en horno.

El “qochayuyo” se hierva levemente, sin sal.

Cuando todo está hecho y frío, se sirve del siguiente modo: Se coloca en un plato una presa de gallina, otra de conejo, una tajadita de queso, otro de tortilla o torreja, una de salchicha, un pedazo de cecina, una porción de maíz tostado, un poco de “kawkaw” y “qochayuyo”, poniéndole como adorno pedacitos de rocoto.

Las “watyas” (papas cocidas en horno de tierra) pueden acompañar y acompañan al “Ciri uchu”, pero la chicha amarilla de maíz germinado es inseparable de él.

El “merendáy” de la humilde aldea de *Ayallaqta* es el equivalente rural del “Chiri Uchu” de la gran ciudad del Cuzco.

²⁹ El “Condenado” es un personaje fabuloso del Perú. No es el diablo, ni tampoco es un simple alma en pena. Es el muerto que sale de su tumba y vaga quemando con sus gritos los pajonales de la puna y los arenales de la costa.

Ciertos hombres, después de muertos, readquieren el alma por razón de ciertos delitos juzgados de gravedad excepcional (quemar los sembrados, pegar a los padres, convivir con parientes consanguíneos, adventicios o espirituales). Abandonan las tumbas y vagan causando pavor. A veces buscan personas para devorarlas o grandes dolores purificadores que producen la “salvación”. “Se los ha visto” muchas veces tratando de alcanzar las cumbres altísimas y nevadas en demanda de una cruz verde que allí se encuentra y que puede producir la salvación.

Los animales que procrean, el dinero proveniente del corte y otros regalos quedan como “capital” para el hombre futuro, que debe usar de él en cuanto llegue a la edad de hacerlo con provecho. Si alguna vez los padres, en momento de urgencia, usan el dinero, tienen que devolverlo de inmediato, porque el monto de “los regalos está en la memoria” de todos los de la comunidad.

En las comunidades de Acopia, T’umi, Mosoqllaqta, Rosasani y Warasayku, ubicadas en las vecindades de Ayallaqta se procede de igual manera³⁰.

En el Distrito de Pomacanchi de la Provincia de Acomayo, en el “Rutukuy” se procede también como en los parajes citados de Acopia. El regalo del padrino a veces consiste en una chacra, en cerca de cien soles o, preferentemente, en una vaca que pueda procrear³¹.

En la ciudad del Cuzco se corta los cabellos en una ceremonia llamada “Chukcha rutukuy”, semejante a la de Acomayo. Se trasquila a varones y mujeres; la edad indicada fluctúa entre los dos y los cinco años. Se prefiere nombrar un padrino y una madrina quienes, en el día señalado (feriado o domingo) invitan a sus amigos. Los padres y otros familiares hacen multitud de trencitas de las cuales sobresalen dos por el tamaño y las cintas de seda que se las amarra; éstas están desainadas a los padrinos que son los que primero cortan, para pagar también primero la cantidad de dinero que les corresponde, que no pocas veces llega hasta los trescientos soles. Los demás cortan las trenzas pequeñas, abonando cuotas desde los treinta centavos (?). El corte se efectúa en una mesa y el dinero se va depositando en un azafate con flores. Luego se hace el arqueo de los ingresos que deben depositarse en un Banco. También aquí los padres costean la chicha, el pisco (aguardiente de uva), el vino y la cerveza que no pocas veces se consume en cantidades astronómicas y, por supuesto, fuera del almuerzo que debe servirse, se invita también, a las tres de la tarde, la “merienda” semejante a la de “Ayallaqta”.

Luego comienza el baile “hasta no poder más”³².

En el Paraje de Yawarqocha (quechua: laguna de sangre) de la Provincia de Paruro, la ceremonia funciona como en Acomayo y Cuzco, en varones y mujercitas. Para padrinos se prefiere personas extrañas “porque entre parientes se pelea siempre”. Las tijeras con las cuales padrino y asistentes cortan los cabellos van adornadas de cintas de “reatilla” (una variedad de cintas de algodón). Los dineros provenientes de la ceremonia, pues que no siempre se obtiene animales de regalo, son empleados en la compra de animales hembras. Los padres invitan el “merendáy”, pero que en este caso tiene; no maíz, que la zona no produce, sino una “mast’a” (alfombra) de “ch’uño” y otra de “t’unta” (dos variedades de conservas de papa helada y deshidratada. Su fabricación puede verse en “La Vivienda Campesina de Sallaq”, N° 7—10 de la Revista TRADICION).

La “mesa-qochay” (quechua: hacer laguna en la mesa) consiste en beber la chicha que se sirve en esta ocasión, mientras los concurrentes bailan al son de “waynos” (baile tradicional del Perú)

El fuego, la soledad, la noche y el color negro se vinculan con el Condenado”. La paloma, el color blanco, con su salvación.

³⁰ Inf.: Justo Qasa Kondori y otros de la comunidad de *Ayallaqta*.

³¹ Inf.: Antonio Kondori.

³² Inf.: doña Anselma Granda y muchas otras personas.



ejecutados en violín, arpa, mandolina y guitarra.

También aquí surge, como en los lugares citados antes, el parentesco espiritual con todas las exigencias que aparecen en Ayallaqta. El ahijado comienza a llamar “papáy” (padre mío) al padrino.

A uno de nuestros informantes de esta comunidad —Eleuterio Dueñas Kiske— le regalaron una yegüecita que se la robaron poco tiempo después. Pero su sobrino Víctor Paqo que recibió de su padrino Hermenegildo Arawallpa el regalo de una llama hembra, hoy ya tiene tres animalitos.

En el Distrito de Waro o Waroq; de la Provincia de Quispicanchi del Departamento del Cuzco, se realiza la ceremonia como en el Cuzco. Las porciones de dinero que depositan los concurrentes, fuera del padrino, se llaman “k’imi” (ayuda). Con el dinero proveniente del corte, que toma el nombre de “muhu” (semilla) se compra algo reproductivo: animales hembras, generalmente.

Los padres invitan chicha y “merendáy”, con ciertos detalles tradicionales un poco diferentes de los anotados al hablar de Ayallaqta. Además se sirve “estofado” de vaca u veja coloreado con ají rojo y “tallarín” teñido con “palillo” (“ají rojo” *Capsicum* sp.; “palillo”, un colorante vegetal: *Escobedia scabrifolia* R. et P.).

La calidad y cantidad de bebidas y comidas que se sirve depende de la cuantía de la contribución de padrino e invitados.

Al compadre por corte de cabellos se le llama “aqha konparre” (compadre de chicha, en quechua), porque no se lo toma con la seriedad dispensada al de bautizo o confirmación, pero no por eso desaparecen las prohibiciones existentes en Ayallaqta y otros lugares del País.³³

En el Distrito de Yanaoca de la Provincia de Canas y en la Hacienda Qoqorán de la Provincia de Quispicanchi, se procede como en Waroq. Cuando el padrino es uno solo da diez o veinte soles, o a veces un corderito. Si son dos, no pocas veces regalan una vaquillita.³⁴

En la Provincia de Melgar del Departamento de Puno, contamos con los datos recogidos y publicados por José N. Beltrán³⁵ y que él cita como cosa de “indios”. Es posible que la ceremonia sea muy difundida, pues que la da como bailable en toda la Provincia. Tomamos los fragmentos que nos interesan:

- a) “Para el “Rutuchiy”, el indio, en primer lugar, busca a las personas que tengan holgada posición económica. ... en segundo lugar una vez convenido, efectúa un ceremonial más o menos alegre y comprometedor, ya sea de día o de noche; y en tercer lugar ofrece a sus compadres futuros, una manifestación, material, es decir gástrica. ...”

La invitación “se hace también extensiva a otras personas, ya sean parientes o extraños, con tal que tengan voluntad para formar el compadrazgo y protección económica”.

³³ Inf.: doña Victoria Caballero y otras, naturales de, Waroq.

³⁴ Inf.: don Benancio Kiske y otros, del lugar

³⁵ BELTRÁN (José N.).— Estampas Indias (Temas Etnológicos).— Edit. H. G. Rozas Sucs., Cuzco, 1941, p. 88 y sigtes.



b) “Los compadres y amigos invitados presentes, agarrando unas tijeras que están a la mano, cortan los cabellos negros del niño completamente. Este debe tener los cabellos que se dice del vientre, los cuales a simple vista están fuertemente desgreñados y sucios, cada porción de cabellos vale según la voluntad de los cortadores, pudiendo poner inmediatamente el dinero que tengan en sus bolsillos sobre el plato de arcilla roja que expresamente está al alcance de la mano, u ofrecer un carnero, una llama, una pacocha y hasta un torillo si tanto se entusiasma. ...”

“Pasado cierto tiempo de esta convivencia social por la que se han unido personas y familias tan iguales podremos decir a las relaciones espirituales, los padres del ahijado cobran a sus compadres y a todas las personas que se hayan ofrecido, los obsequios voluntarios o comprometidos, y forman con ellos un capital de dinero y ganado. Este capital inicial, los padres del ahijado tienen la obligación de cuidar y hacer reproducir religiosamente, hasta que él llegue a su mayor edad para que pueda administrarlos directa y libremente. ...”

c) Contenido en b).

d) “Después de este acto y según la clase de personas (?), los padres del ahijado invitan a sus compadres y concurrentes, comidas y bebidas. Las comidas constituyen el consabido “t’impu” que es una vianda a base de chuño y mazamoras. Las bebidas, alcohol y vino. En un momento oportuno, entre copa y copa, se dice entre brindis, en quechua: ¡Ujyaycusunchis compariy! ¡Ujyaycusunchis comariy!”.

La ceremonia, como se puede apreciar por todos los datos suministrados, abarca gran parte de todo el Perú actual y, según tenemos noticias que las reservamos para después, aparece en Bolivia y Chile.

EL DESTINO QUE SE DA A LOS CABELLOS

La mayoría de las referencias comentadas no hacen esta anotación. En Cajamarca (ciudad) y Waroq, Cuzco, son quemados sin explicaciones; se hace lo mismo, “porque pueden ser llevados por el viento, en ese caso la cabeza duele y da vueltas”, en Ayallacta y lugares vecinos. En Yanao-ca, Canas, Cuzco, se acostumbra guardar los cabellos, porque no siempre los padrinos alcanzan a pagar lo ofrecido; pero cuando ésto se cumple se los quema.

EL CORTE DE PRIMEROS CABELLOS EN EL ANTIGUO PERU

El Padre Domingo de Santo Thomás consignó en la parte quechua de su famoso “Lexicón” las palabras “Ruptuy camayoc” con el significado de “barbero” (barbero) y “Ruptuni.gui” con el

de “afeitar la barua o cabellos”³⁶ (ésto, en 1560). No agrega ninguna otra consideración ni en esta parte ni en la primera en que da equivalencias quechuas de palabras castellanas. Cosa parecida hace Diego de Torres Rubio (1603) que da la palabra “Rutuni” con dos acepciones: “Trasquila, segar yerva”³⁷. En cambio el Padre Diego González Holguín (1608) dice en su “Vocabulario”: “Rutuchicuni. Hazer trasquilar el niño con superstición y borrachera” y “Rutuchicuy. La junta y borrachera para trasquilarle”. Da, además, otras palabras derivadas de “Rutuy”, infinitivo del verbo “trasquilar”.³⁸

La de González Holguín es noticia que nos interesa, pues que ella se relaciona con otras anteriores y posteriores a la suya y que coinciden con la significación que él les dió de acuerdo a sus constataciones, a fines del siglo XVI y comienzos del XVII.

Don Pedro de Cieza de León, al ocuparse de cómo se usó de poner nombre a los muchachos y cómo miraban en agüeros y señales, apunta sus constataciones:

“Una cosa noté —dice— en el tiempo que estuve en estos reinos del Perú, y es que en la mayor parte de sus provincias se usó poner nombres a los niños cuando tenían quince o veinte días, y les duran hasta ser de diez o doce años, y deste tiempo, y algunos de menos, tornan a recibir otros nombres, habiendo primero en cierto día, que está establecido para semejantes casos, juntándose la mayor parte de los parientes y amigos del padre, a donde bailan a su usanza y beben, que es su mayor fiesta, y después de ser pasado al regocijo, Uno de ellos, el más anciano y estimado, tresquila al mozo o moza que ha de recibir nombre y le corta las uñas, las cuales, con los cabellos guardan con gran cuidado”.³⁹

Lo que significa que: 1º, el corte de cabellos, en tiempo de Cieza de León, se realizaba para efectuar el cambio del primer nombre que se le había puesto al niño después del nacimiento y que le duraba hasta los diez o doce años. 2º, la ceremonia se hacía en fiesta especial con bebidas y bailes y había un hombre de consideración, generalmente el más viejo, que era el “padrino”, como diríamos en términos modernos. 3º, el corte de cabellos se hacía tanto en varones como en mujeres. 4º, los mechoncitos eran guardados con cuidado. 5º, coincidía con el corte de las uñas. 6º, era una ceremonia colectiva.

El Padre Cristóbal de Molina, el cuzqueño (1570), entre las fiestas que en época de nuestros

³⁶ LEXICON, O Vocabulario de la Lengua general del PERU, copuefto por el Maeftro F. Domingo de S. Thomas de la orden de S. Domingo, Impreffo en Valladolid, por Francifco Fernandez de Cordoua, Impreffor de la M. R. CON PRIVILEGIO.— diez dias del mes de Enero, Año de 1560, vocablos correspondientes. Reedición fotostática del Instituto de Historia de la Universidad de San Marcos de Lima, con prólogo del Dr. Raúl Porras Barrenechea, Lima, 1951.

³⁷ Vocabulario Primero del Indico al Castellano, por el Padre Diego de Torres Rubio en 1619, aumentado después con los vocablos de la Lengua Chinchaysuyo, por el Padre Juan de Figueredo.— Reedición dirigida por el Dr. Luis A. Pardo.— Rev. Universitaria, Cuzco, Año XXXIII, primer semestre, 1944, Nº 66, p. 41 y sigtes., vocablo correspondiente.

³⁸ Vocabulario de la Lengua General de todo el Perv llamada LENGUA QQUI-CHUA o del Inca compvesto por el Padre Diego González Holguín de la Compañía de Jesús, Natural de Cáceres.— Impreso en la Ciudad de los Reyes por Francisco del Canto, año M.DC.VIII. Reedición del Instituto de Historia de la Universidad de San Marcos de Lima, con prólogo de Raúl Porras Barrenechea, Lima, 1952, vocablo correspondiente.

³⁹ CIEZA DE LEON (Pedro de).— La Crónica del Perú (1553).— La edición consultada: Edit. Espasa Calpe, Bs. As., 1945, Cap. LXV, p. 192.



antepasados los incas se organizaban para el 18 de diciembre, habla también del corte de cabellos:

“Hacían en este día el taqui chuqui huanllo, el cual fué inventado con todas las demás ceremonias que en todo el discurso del año se hacían, por Pachacuti Inca Yupanqui, y las del huarachico, que es cuando arman caballeros, y las del quicochico, rutuchico y ayascaique, que son fiestas que el primer inca inventó, ...”.

Al hablar sobre las ceremonias del mes de abril, vuelve sobre lo mismo, especificando aquí cómo se procedía:

“el ayusca era que cuando paría la mujer, el cuarto día ponían las criaturas en la cuna, que llamaban quiras, y en este día llamaban a los tíos y parientes para que lo vieses; y venido, bebían aquel día, pero no porque hiciesen otra ceremonia ninguna.

El rutuchico era cuando la criatura llegaba a un año, ora fuese hombre ora mujer; le daban el nombre que había de tener hasta que fuese de edad; si era hombre, cuando lo armaban caballero y le daban la huaraca, entonces les daban los nombres que habían de tener hasta la muerté; y si era mujer, cuando le venía la primera flor, le daban el nombre que había de tener para siempre; y así cumplido el año, la criatura que trasquilaban, y para haberla de trasquilar llamaban al tío más allegado, y éste le cortaba el primer cabello y ofrecía para la criatura, y por esta orden iban hasta que los parientes hacían la ofrenda, y después la hacían los amigos de los padres; y bebían este día, y el tío más principal le daba el nombre que había de tener, hasta que fuese de edad, como dicho es”.⁴⁰

Molina amplía las noticias de Cieza, concide con él en algo y en algo difiere: 1º, el corte de cabellos se hacía para poner al párvulo el primer nombre; el último y definitivo se debía poner de acuerdo a las condiciones y aptitudes específicas que el niño demostrara en el futuro (Urco, Llama, Pisqo: carnero, llama, pájaro, sé le llamaría primero, como anota Cieza; después tomaría otro nombre: Wayna Qhapaq, que significa mancebo rico o poderoso; Lloq'e Yupanki, por usar la mano izquierda mejor que la derecha; Yawar Waqaq, por haber llorado sangre, etc., como sucedió con algunos de los incas). 2º, esa ceremonia y fiesta se efectuaba en determinado tiempo del año (18 de diciembre, o en el mes de abril) y quien comenzaba a cortar los cabellos era el tío más allegado y luego otros miembros de familia y amigos de los padres; 3º, el corte de cabellos se hacía tanto en varones como en mujeres; 4º, era ceremonia colectiva.

Don Felipe Guarnan Poma de Ayala Curicoclo (segunda mitad del siglo XVI), al ocuparse sobre las “ORDENANZAS en el gran gobierno de los Incas de este reino y demás señoras y principales grandes, etc.” afirma lo siguiente:

“LEYES Y HORDENANZAS DESTOS rreynos deste piru es como se sigue primera- mente del primer ley aunque se anadio los dhos yngas con sus ydultras y guardar fiestas y pascuas enel año y meses y ayunar y uarachicos y rotochicos y pacaricos y nacachicos y

⁴⁰ MOLINA (P. Cristóbal de).— (1579).— Re/ación de Jas *Fábulas y Ritos de Los Incas*.— La edición consultada: *Ritos y Fábulas de los Incas*.— • Edit. Futuro, Bs. As., 1947, 124; 130—131.



sacrificios de escoger uirgenes y depocitos y otras cosas de syrimonias....”

Ubica la ceremonia en el mes de febrero o Pawkar waray hatun poqoy, cree que es cosa de gentiles,⁴¹ y afirma que en ocasión de celebrarse velaban toda la noche, cantaban y bebían.

El feroz “extirpador” de idolatrías Padre Pablo Joseph de Arriaga (1612) toca varias veces el asunto de la ceremonia de corte de cabellos. Escuchémoslo:

“Quando son los hijos, o hijas ya grandecillos, como de quatro o cinco años, los trasquilan la primera vez con grande superstición, combidando la parentela, especialmente a los Massas, y Cacas, para este efeto ayunando, y haziendo fiesta a la Huaca, a la qual también suelen ofrecer el niño recién nacido, y ofrecen al muchacho lana, maíz, carneros, plata, y otras cosas, y suelen en esta ocasión mudalle el nombre, como se dixo arriva, y ponelle el de la Huaca, o Malquis, y lo mismo al Padre, y a la Madre y los cabellos cortados, que llaman Pacto, o Huarca, en la lengua general, ñaca en los llanos, y Pacto en la Sierra, en vnas partes los suelen ofrecer, y embiar a las Huacas y colgallos delante de ellas, en otras los guardan en sus casas, como cosas sagradas, y de estos cabellos o Pacto, se an quemado muchos en los pueblos que se an visitado”.

En el capítulo XV, cuando recomienda “Cómo se ha de examinar el hechicero, o otro indio que se manifestare, y diere noticias de las huacas” señala que los sacerdotes hagan esta pregunta:

“XXVI, preguntar quién trasquiló a su hijo los cavellos, y quién los tiene guardados como se dixo en el capítulo sexto”.

Da noticias de sus hallazgos de “idolatrías”, de la destrucción de millares de objetos de arte, etc., y entre ésto avisa que se

“Quitavan los cabellos a los defuntos, y al cabo del año les sacrificavan, y lo mismo hazían con los muchachos quando llegan a tal edad”.

En el “Edicto contra las Idolatrías”, del Visitador General y Juez Eclesiástico, que también se da en la obra del Padre Arriaga, recomendaba a los Prelados, Pastores, Ministros, y Visitadores que anualmente se hiciese una inquisición “o solemne Visitación, y escrutinio de la vida y costumbres de todos los súbditos” para “provecho, y bien espiritual de las almas”. Entre los puntos citados para la inquisición, hállase el décimocuarto, que dice:

“14 Item si saben que alguna, o algunas personas trasquilen los cabellos de sus hijos; que llaman Huarca, o Pacto, haciendo ciertas ceremonias combidando a los cuñados que llaman Masa, o a los tíos que llaman Caca, beviendo cantando, y bailando poniendo a las dichas criaturas nuevos nombres, de los que les pusieron en el baptismo”.

Y, por fin, entre las “Constituciones que dexa el Visitador en los Pueblos para Remedio de la Extirpación de la Idolatría” aparece un Item que no sólo se refiere ya a la constatación de la costumbre sino a la pena de cien azotes a los indios que continúen rapando los cabellos de sus hijos:

⁴¹ GUAMAN POMA DE AYALA (Don Phelipe).— *El Primer Nueva Coro-nica y Buen Gobierno* (Codex Péruvien Illustré), Edición del Instituto de Etnología de la Universidad de París. Dirigió el Dr. Rivet, París, 1936, fojas 182, 239, 283.

“Item de aquí adelante ningún Indio, ny India trasquilará a su hijo los cabellos que llaman Huarca, con las ceremonias que hasta, aquí lo han hecho; y el Indio que tuviere hijo, o hija, que tengan los dichos cabellos le presentará ante el Cura de este pueblo antes de trasquilarlo: para que el dicho Cura de este pueblo mande a vn criado suyo, que le trasquile por estorbar las dichas ceremonias; y al que quebrantare esta constitución le serán dados cien azotes”.⁴²

Esta prohibición con pena tan infamante como cruel a la que en casos se agregaba la trasquila de los cabellos o la remisión de los indios a la “Casa de la Santa Cruz”, fué propuesta junto con muchas otras similares o más crueles a quienes pusieren a sus hijos los nombres de Curi, Manco, Missa, Chacpa, Libiac, Santiago o Diego; a quienes cantaren en su lengua o bailaren los bailes de su tierra; a quienes hicieren curar a sus enfermos con los médicos tradicionales; a quienes adornaren con grabados las cunas de sus hijos; a quienes llevaren “waras” (calzones) secretas debajo de los de uso diario (Arriaga, Villagomes, etc.); a quienes por alguna razón ayunaren; a quienes no asistieren a rezar tarde y mañana bajo las órdenes del cura, etc., etc. Demás resulta decir que todas las cosas prohibidas, como la que nos sirve de terna, supervivieron sistemáticamente venciendo la brutalidad del látigo, el soborno para la delación y las exacciones económicas ordenadas por el mismo Arzobispo de Lima. Hoy hay personas que apellidan Kuri, hombres que cantan en quechua⁴³ y bailan “Wankas” y sacerdotes indios y mestizos que se hacen curar con brujos y frecuentan las cosas que fueron juzgadas, como idolatrías por sus antepasados del siglo XVI. Los hechiceros y otros “ministros” de idolatrías castigados con centenares de latigazos lograron más que aquellos que manejaron los instrumentos de tortura.

El Arzobispo don Pedro de Villagomes, que se basó en esencia en las noticias del feroz extirpador Padre Arriaga, nos dejó referencias muy importantes en los capítulos LVIII y LXVI de sus “Exortaciones”⁴⁴. En el capítulo LV da algunas noticias más, indispensables para comprender las trencitas que hoy se hacen para el corte en las comunidades del Perú:

“32. Si han torcido, o hecho trenzas de los cabellos en ciertas maneras, o trasquilándose ciertas partes con otras diferencias, como criznejas, que los indios suelen usar para sus supersticiones y errores”.

En todo lo demás recomienda la persecución sin tregua y los azotes como remedio.

Estos datos nos dan idea del tiempo desde el cual viene la ceremonia del corte de cabellos

⁴² ARRIAGA (P. Pablo Joseph de).— *La Extirpación de la Idolatría en el Perú* (1621).— Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú.— T. I, II serie, Lima, 1920.—Anotaciones y concordancias con las Crónicas de Indias, por URTEAGA (Horacio H.) y biografía del P. Arriaga por ROMERO (Carlos A.), pp. 58, 141, 185, 200, 205.

⁴³ El castellano es una lengua que el indio campesino analfabeto sólo la habla de borracho; el mestizo, en cambio, especialmente el urbano, de borracho prefiere el quechua.

⁴⁴ VILLAGOMES (Dr. D. Pedro de).— *Exortaciones e instrucción acerca de las Idolatrías de los indios*.— Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú.— T. XII, Lima 1919, (Horacio H.), noticias biográficas, por ROMERO (Carlos A.) Capítulo sgts., pp. 213, 224, 229.



que en la actualidad se lleva a cabo casi en todo el Perú.

RESUMEN

Este, como numerosos trabajos que están siendo hechos en las mismas condiciones, necesita un estudio futuro de mayor hondura, especialmente en lo que respecta al rol social que corresponde a la ceremonia. Aquí adelantamos algunas conclusiones derivadas de los datos ya expuestos

I.

1a.—Existe una ceremonia tradicional de corte de primeros cabellos de niños varones y mujeres. Toma diversos nombres, según las regiones.

2a.—La ceremonia consiste en las donaciones que los miembros de la colectividad hacen a un niño, tomando como motivo el corte de cabellos.

3a.—Los elementos más comunes de la ceremonia son éstos:

- a) Se reúnen los miembros de la colectividad (amigos, parientes) invitados ya por el padrino que se nombra al propósito o por los padres.
- b) Proceden al corte de los cabellos (que se ordenan ya en moñitos, trencillas, o en mechones).
- c) Cada uno de los cortadores deposita en el fondo común una contribución económica, correspondiendo al padrino (o padrinos) la parte mayor.
- d) Los objetos obtenidos (chacras, animales, dinero) se destinan a fines reproductivos y tienden a constituir el capital inicial del niño que llega a ser hombre, el mismo que más tarde se junta con otros capitales adquiridos de manera similar, es decir por contribución de los miembros de la colectividad (tenemos, para ejemplo, la ceremonia del “Wawatusuchiy”⁴⁵, la “hurk’a” de las fiestas, las “faenas” colectivas y los “aynis”).
- e) El corte de cabellos da oportunidad a expansiones y fiestas en las que no pocas veces se sirven comidas y bebidas tradicionales.

⁴⁵ “Wawatusuchiy” es una ceremonia que se efectúa en ocasión de los matrimonios de campesinos (Cuzco). “Wawa”, en lengua quechua, significa “párvulo”; “tusuchiy”, “hacer bailar”. Se improvisa una muñeca y se la hace cargar a la novia quien baila así con el padrino, al mismo tiempo que el novio lo hace con la madrina.

Luego bailan los concurrentes. Los padrinos y todas las personas que bailaron depositan una cantidad de dinero cada una, en beneficio de los recién casados, es decir del nuevo hogar. El “Wawatusuchiy” se hace en la despedida de la fiesta de bodas. Una explicación de la costumbre llamada “hurk’a” que consiste en la contribución y apoyo económico a quien debe hacer una fiesta religiosa a sus expensas (“karguyoq”) podrá encontrarse en la “Guía para la recolección de material folklórico”, cit. (Cuzco).

“Faena” se llama a todo trabajo colectivo gratuito de beneficio social. Con faenas se limpia surtidores de agua, se arregla caminos, se tiende puente o construye locales escolares (Perú).

“Ayni” o “ayne” significa prestación mutua, especialmente de trabajo. El Padre González Holguín escribió en el siglo XVI “Ayni-llamanta llamcapuni”: Trabajar otro tanto por otro como él por mí. Da, además, otros vocablos que derivan de “ayni” y cuyas significaciones en castellano son: recompensar o pagar en la misma moneda, dar o recibir algo con retorno, pagarse en la misma moneda el bien o vengarse del mal, etc.



II.

4a.—Es anterior a la conquista española. Los elementos introducidos por Occidente son identificables (moneda, invocación de imágenes cristianas, padrino de tipo católico, subido tinte religioso en el desarrollo, etc.) y fruto, seguramente, de la persecución.

5a.—Sobrevivió a todas las persecuciones emprendidas contra ella a lo largo de los siglos.

6a.—Hoy se ha incorporado, de hecho, a las normas de proceder toleradas por la Iglesia, y si no por ella, por sus representantes.

III.

7a.—Los cronistas que documentaron la ceremonia, por juzgarla como cosa de idólatras no alcanzaron a comprender ni a explicar el beneficio social que importaba el funcionamiento de la institución.

8a.—Es posible que fuera una contribución social mutua fomentada por los gobernantes y tomada como grata a los dioses. Ella se sumaría a la protección de un estado de tendencia igualitaria.

9a.—Si constatamos, siquiera en parte, las condiciones económicas en las cuales se desenvuelve la vida del campesino peruano, en general ligado a latifundios retrasados de tipo feudal, entenderemos bien la función de beneficio que el corte de cabellos y otras ceremonias similares cumplen en la actualidad.

10a.—El corte de pelo puede explicar, en algunas comunidades, la resistencia a la introducción de normas de higiene entre los niños y su continuidad, por hábito, en la madurez.

Universidad Nacional del Cuzco
Cátedra de Investigación de Folklore
1953.



Orquesta popular del Cuzco: tambor, quena, “pampa piano” (melodio) y arpa.

LA ZAFa - CASA

Por EFRAIN MOROTE BEST

De la Sociedad Peruana de Folklore.

SUMMARY

The work of placing thatch roofs to the houses gives place, in various peruvian regions to certain ceremonies and celebrations that are still in practice. Some of them are very old costumes that have come since the days of the conquest.

SOMMAIRE

La pose de la dernière tuile sur le toit d'une maison donne lieu, dans certaines régions du Pérou à des cérémonies et fêtes figurant dans le Folklore actuel. Certaines de ces fêtes sont très anciennes et existaient déjà avant la conquête.

De ces cérémonies si anciennes s'occupe ici Efraim Morote Best.

SOMMARIO

Il termine o la copertura delle case dà motivo, in varie regioni del Perú, a certe cerimonie e festi vigenti nel folklore attuale. Alcune di esse sono molto antiche e già si eseguivano prima della conquista.

Di questi fatti si occupa in questo lavoro Efraín Morote Best.

INHALTUEBERSICHT

Die Beedung der Dächer wird in mehreren Orten im Perú recht feierlich begangen und bestehen ganze volkstümliche Feste die schon vor der Eroberung stattfanden.

Efraín Morote Best gibt uns hier einige interessanten Beschreibungen.

1.— LA CEREMONIA EN EL ANTIGUO PERU

La construcción de las casas o su terminación originan ciertas ceremonias no exclusivas del Perú, pero vigentes extensamente en el País y de muy notoria antigüedad en él.

Los catequizadores occidentales tomaron las más extremas providencias para que esta práctica considerada supersticiosa desapareciera, pero, como en el caso del corte de los primeros cabellos, del que nos ocupamos en anterior oportunidad¹, la ceremonia siguió su curso, tomó,

¹ MOCOTE BEST (Efraín).— Ceremonias Tradicionales: El Corte de los Primeros Cabellos.— Tradición, Revista Peruana de Cultura, Año IV, Vol. VI, enero, 1954, N° 15, pp. 70-90.

para mimetizarse algunas formalidades católicas y se conservó con todos sus antiguos atributos y contando ya, en los tiempos modernos y en escasa medida, con la tolerancia de las instituciones que la persiguieron antiguamente.

El Padre Arriaga, hondo pozo de noticias arcaicas, tan profundo conocedor de formas como desconocedor de fondos, documentó el resultado de sus visitas y “extirpaciones de idolatrías”, señalando, entre otras cosas, las prácticas ceremoniales propias de la construcción de las casas.

El dice:

“En hazer sus casas tienen como en todas las demás cosas muchas supersticiones, combidando de ordinario a los de su Ayllu, rocían con chicha los cimientos como ofreciéndola y sacrificándola, para que no se caigan las paredes, y después de hecha la casa, también la asperjan con la misma chicha. Quando beven mientras que la hazen, en la Sierra no se a de caer gota ninguna de los que beven, porque dize que si se cae, se lloverá la casa, y tendrá muchas goteras, y en algunas partes la ponen el nombre de algún Idolo, a quien dedican la casa”².

El Arzobispo don Pedro de Villagomes, impertérrito seguidor de las noticias y reflexiones de Arriaga, identificado con el famoso “extirpador”, y tan ausente como él de la sustancia de la cultura aborígen, repitió con un leve pulimento de forma las constataciones de aquél³.

Otros cronistas trataron el asunto con idéntica superficialidad. En el caso del Padre Morúa, que al ocuparse sobre el “Sacrificio y ofrenda que los indios hacían”, afirma también que en las ceremonias de construcción había supersticiones y borracheras, obra del demonio; dice:

“Y también hacen grandes sacrificios cuando hacen casa nueva, con sebo, cuy, coca, carneros y otras cosas semejantes, y cuando cubren y acaban las velan de noche, haciendo ceremonias, bebiendo y bailando, y todo para que les suceda bien;...”⁴.

En ésta, como en centenares de ceremonias, que las vamos anotando cuidadosamente, ha persistido el espíritu que animó a la cultura quechua, a la que es preciso ver con nuevos ojos, capaces de traspasar el ropaje mágico-animista y de llegar hasta la reconditez que encierra un cuerpo tan pleno de vigor como de equilibrio.

2.—LA CEREMONIA EN EL PERU DE HOY

Las modalidades actuales de la ceremonia, que tenemos registradas a través de relaciones y testimonios, son las siguientes:

² ARRIAGA (P. Pablo Joseph de).— La Extirpación de la Idolatría en el Perú, Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú. T. I. 2a. Serie, Lima, 1920, Anotaciones y Concordancias con las Crónicas de Indias, por URTEAGA (Horacio H.) y Biografía del P. Arriaga, por ROMERO (Carlos A.), Cap. VI, p. 64.

³ VILLAGOMES (Dr. Dn. Pedro de).— Exortaciones e Instrucción acerca de las Idolatrías de los Indios.— Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú.— T. XII, Lima, 1919, Anotaciones y Concordancias con las Crónicas de Indias, por URTEAGA (Horacio H.), Noticias Biográficas, por ROMERO (Carlos A.).

⁴ MORUA (Fray Martín de).— Los Orígenes de los Inkas.— Colección Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, dirigida por LOAYZA (Francisco A.), Serie I, T. XI, Lima, 1946. Estudio Bio-bibliográfico sobre el autor, por PORRAS BARRENECHEA (Raúl), Cap. XLIX.

En el paraje de *Wankas*, perteneciente a la Provincia de *Chachapoyas*, en el Departamento de *Amazonas*, el dueño de la casa a construirse invita con cierta anticipación a buen número de personas aptas para el trabajo de este tipo; éstas quedan, de hecho, comprometidas a colaborar en la construcción. No ganan ningún salario, pero reciben como remuneración las comidas, la chicha y el aguardiente que se les sirve.

Una vez terminada la tarea, viene el “remojo”, que consiste en una jarana en regla, muy nutrida de alimentos y en la que el aguardiente y la chicha “corren como agua”.

En el paraje de *Goncha*, también de *Chachapoyas*, cuando uno de los vecinos desea techar su casa, convoca a miembros de la comunidad, quienes, con demostraciones de buena voluntad, asisten a la faena. Hombres y mujeres preparan haces de paja y entregan a los encargados de su colocación, hasta que éstos llegan a la cumbrera.

Luego preparan una corona, también de paja, para el dueño, quien sube al techo provisto de un mate con alimentos y buena porción de chicha.

Cumplida esta formalidad, bajan dueño y techadores; aquél recibe “regalos” consistentes en pedazos de ollas de barro, en fragmentos de mates y cosas por el estilo, concluyendo la fiesta con un buen baile en torno de la casa.

En comunidades rurales de Lima (*Wankapón*, *Pachangara*, *Palpas*, *Andajes* y zonas vecinas, en la Provincia de Cajatambo) el procedimiento es similar.

En *Wankapón* son parientes y compadres los que contribuyen a la construcción. Ellos ayudan también con la provisión de ron, chicha, coca y cigarros. Una mujer toca cierta caja y “alaba” cantando. Peculiaridad singular es que aquí, a una persona “principal” del pueblo le amarran a cuello y espalda, pieles de zorro o gato, donde cuelgan licores, dulces y panes.

El baile se prolonga por muchas horas.

En *Pachangara*, el dueño da los elementos de fiesta: chicha, coca, cigarrillos, y los comuneros contribuyen con el regalo de sogas, palos, paja y trabajo, hasta dejar lista la construcción.

La fiesta, que no es otra cosa, compromete a buena parte de la población. Se ejecutan piezas musicales de oportunidad, se toma un alimento llamado “*pari*” y se coloca la “cruz masha” en la cumbrera, terminando la fiesta con gran baile.

Las costumbres de *Palpas* son similares y el trabajo cooperativo toma el nombre de “*bunya*”.

En *Andajes*, la contribución, desde el “*cimiento-kichay*” (apertura del cimiento), consiste en trabajo y herramientas. Los parientes dan algo más: una botella de ron o algo por el estilo, con ésto generan el “*washkakuy*” o el compromiso de cooperar desde el comienzo hasta el fin en la obra que efectúa el “Patrón” o dueño de la casa que se construye.

Eso hacen los varones; las mujeres ayudan en la cocina y aportan comestibles con que se prepara el “*puka lokro*” y el “*kulish*”⁵.

⁵ Los datos del Departamento de Amazonas fueron suministrados por los Profesores Esteban Tuesta López, de la Escuela de 1er. Grado, de varones, N° 1311, de Huancas o Wankas y la Profesora doña Rosa Vega de Torres, de la Escuela de

Dejando la región nor-oriental y la costa central del País, hallamos la ceremonia reiterada en su esencialidad, en el departamento serrano de *Junín*.

En *Janja*, perteneciente a la Provincia del mismo nombre, la forma más general de proceder es la siguiente: Quienes desean construir una casa reúnen algún dinero y luego convocan a sus amigos y parientes para la apertura del cimienta (“*cimiento kithray*”), al que acuden gratuitamente y en el que trabajan bajo la dirección de un “maestro”. Los dueños reciben a los trabajadores con adornos florales en la cabeza y revestimiento de polícromas mantillas (“*wishkata*”) en la espalda.

Una cruz es colocada presidiendo el trabajo que se inicia. Sudorosos, con breves pausas para beber un tanto de” chicha, los “*wajite*” o “*guajite*”, colaboradores en reciprocidad, abren en pocas horas la zanja y colocan los muros de piedras y barro.

La comida comunal de viandas lugareñas es servida luego por los dueños, para dar paso a la velación nocturna o “*takyapachiy*” del cimienta, que garantice la ausencia de entidades malélicas y la durabilidad del trabajo hecho alegremente.

La fabricación de adobes (“*tika chutay*”) se hace en condiciones semejantes y en no pocos se sigue haciendo lo mismo con el levantamiento de muros y el techado de las habitaciones.

En la Zafa-casa (“*wasi qatay*”), cubrir la casa; “*wasi ispiy*”, terminación de la casa, la ceremonia empieza cuando se ha terminado de techar. El dueño nombra un padrino (“*masba*”) con anterioridad; éste encomienda el forjado de una cruz de hierro para la cumbreira y contrata una orquesta.

La madrina (“*llunchuy*”), también señalada con anterioridad, encomienda, por su parte, la fabricación de una chocita de “*uksba*”, cierta paja de la puna, que la presenta muy aliñada con adornos de cadenillas de papel, banderines, cohetes y ají “mirasol” seco; a todo ésto acompaña con una cruz labrada en madera, destinada al interior de la vivienda.

El día señalado, el padrino se presenta con acompañamiento de músicos y gentío. Luce el traje dominguero y lleva una mantilla (“*dishkata*”) cruzada de hombro a cintura, con el nudo en el pecho y otra que se ata sólo en la cintura. Con natural garbo porta la cruz, hechura de algún herrero lugareño, y de ella penden cintas que conducen otras personas acompañantes (“brazos”), sobrepuestas de una sola mantilla o “*wishkata*”.

La madrina, va portando la cruz de madera. También de ésta penden cintas de colores, de las que tiran dos señoras acompañantes (“brazos”), dotadas de vistosos floreros.

Ambas comitivas se unen en el trayecto y marchan juntas a los sonos de la música de la “*jija*” que ejecuta la orquesta.

Padrino y madrina llevan, además, porciones de galletas, caramelos y muchas monedas pequeñas que arrojan desde el techo de la nueva casa, después de la colocación de la nueva cruz

Mujeres N° 1330, de Goncha. Los datos de Lima, en el orden en que han sido insertados se los debe a los señores Silverio Cuellar, informante de la Srta. Filomena Soto, Profesora de la Escuela de 2° Grado N° 370; al Sr. Luis Segovia Bailón, Profesor de la Escuela de 29 Grado N° 378 y a la Sra. Celia viuda de Lizzetti, de Palpas.

Nosotros los tomamos en el Archivo que actualmente tiene el Instituto de Investigaciones Etnológicas del Museo Nacional de Historia, no habiendo sido verificados en ningún caso.

(“*cruz thrulku*”).

Llegados a la construcción, suben por escaleras hasta el techo., No pocas veces van junto con ellos la comitiva, y aun la orquesta. Se hace además de bailar, se enciende gran cantidad de cohetes, se coloca la cruz en la cumbrera, se arroja los caramelos, las galletas, las monedas y botellas de licor y aguas gaseosas sobre la multitud que se agolpa para coger su parte y, en el interior de la casa, se prende fuego a la choza que arde produciendo picantes e irrespirables humos que hacen toser violentamente a los asistentes.

El albañil recibe sus “derechos”, unas botellas de pisco, cajas de cigarrillos y algunos soles.

La crucecita de madera se clava en un lugar céntrico del muro interior de la casa en estreno y luego comienza la furia del baile; por la noche se come “en mesa”, se chajcha coca, se bebe aguardiente, se fuma y, a cerca de las doce, se inicia el “*guincho*”, “*jinchu*” o “*hinchu*”: dos personas diestras en tal menestrer salen de la habitación del baile con los brazos extendidos como alas, uno representa al padrino (“*hinchu macho*”) y otro a la madrina (“*hinchu hembra*”) y ambos se “ganan” en subir al techo de la casa para sacar con la boca la cruz que se había puesto antes. Esta es entregada al padrino y los floreros lo son a la madrina. Se dice que siempre gana y debe ganar el “*hinchu macho*”.

Desde ese momento, con gran atención y festejo de los concurrentes, los “hinchus” beben y sirven a madrina y padrino, sin usar para nada de las manos, solo con la boca, desde un mantel extendido en el suelo.

Por fin, encaramados en los “tirantes” o travesaños del techo imitan el amor de los picaflones (“*hinchus*”): el macho acosa, la hembra huye y accede. Los huevos, fruto natural de ese amor, son puestos en un “nido” que fabrican con prendas de vestir arrebatadas con la boca (“las aves no tienen manos”) a padrinos y asistentes, quienes las recobran con un “pago” de licores y cigarrillos.

Terminado ésto se reintegran cruz y floreros, también rivalizando en velocidad, al sitio que ocupaban en el techo y se da fin a la fiesta con el desayuno y el baile de la “Negreía”⁶.

En la comunidad de *Wasikan*, perteneciente también al Departamento de *Junín*, Provincia de Huancayo, después del trabajo de construcción que se hace con la concurrencia de parientes y amigos, a quienes se les retribuye, como en anteriores casos, con comidas y bebidas, se “dispone” el techado o “*wasi ispi*”.

Convocados en “*minga*” para el trabajo cooperativo, se reúnen los ayudantes de la obra. Junto con ellos va el “maestro”.

Muy temprano se sirve el “*yaku chup*”, una liviana sopa o sopa de agua que precede al “*mallaqcha*”, copita de aguardiente sola o con té; luego viene el reparto de coca y cigarrillos.

Después de algunas horas de labor, al medio día, se sirve el almuerzo, costado por padrino

⁶ Informe de Dn. Víctor Canchaya Rojas, Nat. del lugar. Constataciones del autor. Procedimiento en la Zafa-casa, en 1948, en el barrio de Yauyos, Jirón Cuzco N° 523 de la ciudad de Jauja.

Hay una buena descripción literaria de la fiesta en: RODRIGUEZ MEZA (Pedro).— *Cimiento-Kithrray, Tika Chutay, Huasi Jatay, Jinchuy*. Rev. Visión Xauxa, Lima, Año I, enero, 1953, N° 1, pp. 44-48.



y madrina de matrimonio de los dueños de casa, o el viudo, en caso de muerte de alguno de ellos. Si ninguno está, lo costea el padre del esposo. Y, por último, los mismos dueños.

Las viandas tradicionales son el “mondongo”, el “*pataski*” como “segundo” y su correspondiente “*kachupa*” de maíz o habas hervidas, todo ésto asentado con chicha, cigarros y coca.

El trabajo recomienza y dura la tarde entera. Varones, mujeres y niños desarrollan gran actividad. Llevan las tejas, alcanzan el barro, no tienen tregua.

Al centro de la cumbrera se deja un espacio para la colocación posterior de una cruz.

Terminado el techado, el padrino o “*masha*”, a quien se lo nombró con anticipación, con el fin de que hiciera fabricar una cruz, cierra las puertas, y si no las hay, clausura con alguna tela los lugares de acceso. Quien ingresa sin el consentimiento del “padrino” paga, como multa, media o una botella de aguardiente para el consumo general.

En el interior de la nueva casa, el padrino coloca una cruz de paja o palos y cuelga sogas de los tirantes. Entre tanto se come la “merienda”, comúnmente costeadada por el padre de la mujer del matrimonio.

Inmediatamente después, y ya a oscuras, los dueños y sus parientes inmediatos, van a casa del padrino o “*masha*” en compañía de quien vuelven hacia la casa nueva, precedidos de una orquesta de violín, arpa y clarinete. El “*masha*” carga la cruz con dos mantillas, “*llijillas*” o “*llama kata*” cruzadas de hombro a cintura. Los dueños van a los lados tirando de las cintas que el “*masha*” lleva atadas a los brazos.

Una vez llegados al lugar, el padrino se “disculpa” ante el maestro albañil o carpintero dándole una media botella de aguardiente como “llegada de *masha*”, pagando otra media botella como “permiso” para ascender al techo. Concedido el permiso, asciende por una escalera, planta la cruz en la cumbrera, toma unos sorbos de licor, guapea por dos veces y luego pronuncia un corto discurso explicando la hora y el día en que se terminó el trabajo, los nombres de los dueños, el del padrino, el del tejero, del carpintero, del albañil, y, por último el nombre buscado en el calendario para la misma casa. Los nombres son siempre de santas mujeres. Da un viva! al público, derrama caramelos, galletas, confites, licores y monedas, y baja para entregar otra media botella de aguardiente como “su bajada”. En el interior de la casa prenden velas a otra cruz.

A las doce de la noche se hace una representación semejante al “*hinchu*” de Jauja y que aquí toma el nombre de “*Inchu*”. Quien lo ejecuta es el “*masha*”, encaramándose a los tirantes del techo. También intervienen otras personas que para subir pagan el “derecho”, una media botella de aguardiente.

Al amanecer se canta la “Navidad” y sale a las calles con gran algarabía de música y de voces. La mujer porta un azafate o plato con un clavel. La comitiva detenida de tanto en tanto invita una copa de aguardiente a las personas a quienes encuentra al paso. Quien bebe tiene la obligación de dar, en dinero, “su voluntad”, que se destina a los dueños de la casa nueva.

Después de un largo recorrido se dirigen a casa del padrino que invita ponches, chicha ca-

liente y otros licores, terminando la fiesta con un recorrido a la casa del padre del esposo y a la del padre de la esposa⁷.

En la comunidad de *Segello*, perteneciente a la Provincia de Parinacochas del Departamento de *Ayacucho* hallamos algunas anotaciones sobre el funcionamiento de la ceremonia.

Amigos y compadres colaboran en la construcción. A éstos les corresponde la parte mayor, pues que suministran de muy buen grado materiales (carrizos, palos), y una cruz de acero muy adornada de flores y cintas.

La colocación de la cruz constituye la parte culminante de la fiesta. Se entonan “*harawis*” por mujeres de buena voz, se bebe los licores de costumbre y se quema cohetes.

En el Distrito de *Kolta*, de la misma Provincia, funciona la cooperación colectiva. Son también los compadres los que corren con muchos de los gastos de licores y son ellos los que hacen forjar la cruz de acero.

La cruz es conducida con adornos de flores y cintas, con ruido de camaretas y “*harawis*” entonados por mujeres. Después de la colocación en la cumbre se realiza el banquete que convidan los dueños de casa.

Terminado éste, los compadres improvisan unas andas en las que llevan procesionalmente al “*Taytacha*” (Santo) y a la “*Mamacha*” (Santa), que son los dueños de la vivienda.

Uno de los asistentes se viste de cura, usando para eso de un apropiado abrigo. El “cura” “canta” “salmos”. En esquinas y puertas de la casa nueva el “*Taytacha*” hace tres pintorescas venias a la “*Mamacha*” y la ceremonia de construcción se da por terminada.

En el Distrito de *Chumpi* y en las zonas inmediatas, pertenecientes también a *Parinacochas*, regalan una cruz de acero los compadres. Una “vincha” de tul adornada con abalorios menudos es preparada para la comadre y una cinta, también adornada con “perlas” y flores, para él sombrero

⁷ Ceremonia realizada en casa de Alejandro Janampa Yaranga, agricultor, natural de Wasikancha. El procedimiento es general.

Existen algunas referencias escritas sobre la construcción o techado de ca-sas en la región de Junín. Ellas se deben a: FARFAN (J. M. B.).— *Colección de Textos Quechuas del Perú Central*.— Rev. del Museo Nacional, Lima, T. XII, 1948, p. 137; Tt. XIX-XX, 1950-51, pp. 256-257.

VAZQUEZ (Emilio).— *Santo Domingo de Sicaya*.— Rev. del Museo Histórico Nacional, Lima, T. XVIII, 1949, p. 57 y sigtes. Hay dos interesantes documentos gráficos: una fotografía tomada por Gabriel Escobar Moscoso, la misma que registra un instante de la ceremonia. Casi ya terminada la construcción, los promotores de la fiesta aparecen subiendo por una escalera. La leyenda dice: “Toda la comunidad concurre, con lo mejor de sus provisiones y, por lo tanto, de su voluntad para llevar a feliz término la construcción de una vivienda. Es la práctica de la institución autóctona llamada “ayni”. Cuando la obra ha culminado y se ha colocado la cruz en el sitio de costumbre, la comunidad celebra el hecho con una cumplida y sonora fiesta. Hay comilona, bebida, música y baile. Esta ceremonia se llama “Zafa casa”.

La otra fotografía, también del trabajo del Sr. Vázquez y tomada por H. Tschopik, presenta una mujer portando la muy adornada cruz de zafa-casa. La leyenda dice: “Baile con la Cruz de Zafacasa... Una alegre contribuyente (suele llamarse madrina) va portando la simbólica cruz que, a poco, se colocará en el vértice de la construcción. La orquestina estimulará por varios días el divertimento de los circunstantes”. También ha tocado el tema, Gabriel Escobar Moscoso, en su trabajo inédito (tesis universitaria de Bachillerato) escrito precisamente sobre Sicaya, una comunidad de la Sierra Central del Perú. José María Arguedas nos avisa que tiene en preparación un trabajo sobre las canciones de Zafa-casa.

del compadre. Los vecinos asisten con música de flauta y bombo. La cruz se pone en la cumbrera y las “vinchas” en las cabezas.

En el pueblo de *San Javier de Alfabamba*, ubicado dentro de la misma demarcación política, la ceremonia es, según parece, una combinación de las costumbres de *Kolta* y *Chumpi*, sin embargo, aquí no se anota la popular diversión del “*atoq*” o zorro muy común en *Chumpi* y que consiste en lo siguiente; según explica un Profesor de esa comunidad:

“Después de almorzar los compadres invitados se encargan de cerrar la abertura que en el techo ha quedado a propósito. Este forado, le llaman el ojo de la casa (“ñahuin”). Terminado de tapar el “ñahuin”, recogen algunos pedazos de sogas y preparan el “atoc” (zorro), es decir, fabrican de los retazos de sogas sobrante del techado, la imagen de un zorro, procurando darle la forma exacta. En seguida colocan al “atoc” pendiente de una sogas amarrada en una de las vigas de la casa y un hombre se encarga de hacerlo bailar dando pequeños tirones de la sogas; las comadres hacen que bailan con el zorro, cantando al son del bombo”⁸.

En la Provincia de *Graú* funciona también la cooperación colectiva. En lo que respecta a la colocación de la cruz, quien la sube al mojinete es el compadre, el más importante si hay varios.

Después sobreviene la fiesta, a veces acompañada de una misa.

Al día siguiente, uno de los invitados se disfraza con un vestido pintoresco llamado “*piche*”, finge de anfitrión, invita a divertirse y divierte. Tiene un revestimiento ridículo de paja y sogas, sobrantes de la construcción de la nueva casa. Todos gozan y la risa menudea tanto como el aguardiente, a veces durante varios días consecutivos⁹.

En *Tambobamba*, *Graú*, concretamente, funciona la cooperación colectiva que comprende el suministro de materiales de construcción, herramientas y trabajo. El dueño de la nueva casa hace “*mink’a*” y costea comida, chicha, aguardiente y coca.

El “*wasichaku*”, equivalente quechua de la Zafa-casa, sobreviene el día de la terminación.

Van, de uno en uno, los compadres acompañados de amigos y anunciados por camaretazos. El despliegue de lujo consiste en que cada compadre va seguido del mayor número de mujeres portadoras de viandas de las varias sazones y colores. Es cosa de buen tono y da prestigio llevar un ejército de ellas y, al llegar, hacer beber al compadre constructor, “hasta tumbarlo”.

Cada compadre que llega porta una cruz de madera (rara vez es de hierro), adornada primorosamente con lana teñida de rojo, de verde, de amarillo. . . con cintas o “trecillas” y dos botellas de aguardiente teñido de “ayrampu” que penden de sus brazos. Lleva también cantarillos en cuyo interior se ha puesto “*ñawin agha*” (ojo de chicha, primera porción de chicha) y monedas antiguas de plata, no faltando las “*vanillas*” o mazorcas grandes de maíz de hojas trenzadas.

Las cruces son colocadas en la cumbrera y el maíz es colgado como un deseo de prosperi-

⁸ Los datos sobre Parinacochas han sido tomados del siguiente libro: *Monografía de la Provincia de Parinacochas*, organizada por el Centro de Colaboración Provincial del Magisterio Primario de la Provincia de Parinacochas.— Edit. Tip. Peruana, Lima, 1951, T. II, pp. 416, 434, 435, 211. El libro incluye también dos textos de “*harawis*” de esta ocasión.

⁹ Datos recogidos por la Srta. María Luisa Núñez del Prado.

dad.

El número de cruces determina el número de compadres y, por supuesto, el prestigio de que goza el construyente en el seno de la comunidad.

Como la fiesta no siempre dura un solo día, se organiza en el último la “vela” o “velación”. De nuevo se presentan las comparsas precedidas por los compadres. Van cantando “*wankas*” ponderativas de la casa. Al llegar a ella son recibidas con muestras de aprecio y muy bien agasajadas. Cada comparsa lleva algunas velas metidas, a modo de candelabros, en recipientes con barro recubierto de harina, para quitar la mala presentación y un muñeco llamado “*Piruti*”.

El muñeco representa un varón con los miembros móviles y una descomunal configuración del órgano sexual.

“Ataca” a las mujeres jóvenes con quienes finge realizar el acto de la generación, hasta que de tanto ser traído y llevado por quien lo conduce —algún joven jocoso— se destruye, terminando de esa manera esta etapa de la diversión.

Después continúa la fiesta¹⁰.

En el Departamento del *Cuzco*, al respecto del cual nuestra documentación es más amplia, vamos a tomar sólo algunos datos, pues que en líneas generales funciona la cooperación colectiva y la fiesta consiguiente.

En la comunidad de *Tinta*, perteneciente a la Provincia de *Canchis*, del

Departamento citado, el procedimiento general es el siguiente: Contratan a un “maestro” entendido en albañilería. Este dirige la parte técnica de la obra.

Parientes y amigos hacen “*ayni*” (ayuda en reciprocidad), contribuyendo desde la iniciación de los cimientos hasta el techado final.

Para proceder a techar, los dueños convocan de nuevo a los de la comunidad. Estos se presentan portando materiales de construcción, así fuere en pequeña escala: tejas, palos, etc. Quienes por diversas razones no tienen nada costoso que conducir, llevan “*hit’iqa*”, chamarascas que después se emplean para sostén de tejas o paja.

La fiesta final es señalada para “Navidad o Año Nuevo. Jóvenes solteros, varones y mujeres, arman un “*pasyo*” (paseo). El dueño de cada casa nueva aun no estrenada les hace esperar un tacho grande de chicha (“*wata suyasqa*”: figuradamente, cosa que espera durante todo el año).

Antiguamente, los “*pasyadores*”, al entrar, hacían el “Alabado”, se hincaban de rodillas y rezaban oraciones. Hoy, entran, beben, bailan y salen en busca de otras casas no estrenadas.

En casos, subsiste todavía la vieja costumbre que consiste en que ahijados y sobrinos preparan un muñeco llamado “*Achu*”, de paja o palitos. Le ponen un sombrero viejo, lo cuelgan con una sogá por encima de los tijerales y, con menudos tirones, lo hacen bailar a cierta altura, por encima de las personas que también bailan. Los movimientos del ridículo figurón arrancan

¹⁰ Informe del Prof. Edmundo Delgado Vivanco, Nat. del lugar.

sonoras carcajadas a los concurrentes.

Al día siguiente, desde las tres o cuatro de la mañana, unos comisionados especiales, con acompañamiento de músicos y gentío, van a los hogares de las personas que no concurrieron a la fiesta y las llevan hasta la casa nueva, haciéndoles cargar en las espaldas el “*Achu*” y bailando alegremente. Las gentes del pueblo, al ver la escena, dicen riendo: “*achubikushasqa*” (le habían estado haciendo cargas el “*Achu*”).

Aquí son los ahijados quienes llevan de regalo cruces de madera o lata, para colocar en el techo, entre estampidos de cohetes que encandilan perros y muchachos¹¹.

En algunas comunidades del Departamento del Cuzco hay una notable inclinación a convertir la ceremonia en una sucesión de actos de tipo católico-supersticioso. Así, conservando mucho de la cooperación colectiva y los graciosos festejos, en la Villa de Urcos, perteneciente a la Provincia de Quispicanchi, se colocan en cada esquina de los cimientos las primeras porciones de chicha recién elaborada (“*ñanvin*”), semilla de coca (“*kuka mujllu*”), hojas enteras de coca (“*k'intu*”), piezas de moneda antigua de plata, todo ésto metido dentro de cantarillos de barro. A veces suélese poner en botellas las fotografías de las personas que hicieron la construcción y hasta —como remedo de ceremonias de otros estratos sociales— romper una botella de cerveza en la piedra de cada esquina. Pero es infaltable la “*t'inka*”, que es el esperjamiento ritual con las primeras gotas de licor que se bebe y la colocación de una crucesita del Señor de Wanka (un Cristo de ese nombre, que tiene capilla en el Distrito de San Salvador de la Provincia de Calca), para que las brujerías y cosas semejantes no lleguen a la casa o sus moradores. Con este fin también velan durante toda la noche.

El “*wasi arikey*” o estreno de la vivienda genera también otros actos similares. El albañil entra en la habitación, enciende una vela en cada ángulo de la pieza, cuelga la imagen de algún santo del que es “devoto” el dueño de casa, se arrodilla y reza el “Alabado”, para comenzar después la fiesta que dura la noche entera con la cooperación (“*ayni*”) que, en bebidas y comidas, hacen los vecinos, amigos y parientes. La cruz que llevan los ahijados, unas veces de madera y otras de metal, tiene botellitas de agua bendita, vino y otros licores, en cada brazo¹².

A muy poca distancia de Urcos, en la Hacienda Sallaq, donde el autor efectuó una investigación cuyos resultados fueron publicados en Tradición, Revista Peruana de Cultura¹³ se procede también con esta misma mezcla de elementos míticos y cristianos.

“Al levantar los muros, en cada una de las esquinas del ‘*teqsi*’ (o cimiento) se deposita una moneda de un sol (de 9/10 de plata), moneda antigua del Perú, para que la habitación sea tibia (‘*q'oni*’) y no falte dinero. Se pone también ‘*noventa curus*’ (cruz de novena), que los naturales consiguen, el 14 de septiembre, en el santuario del Señor de Wanka Rumi (Calca, Cuzco); ésta aleja a las culebras (‘*mach'aqway*’), tarántulas (‘*apasanka*’) y otros bichos.

¹¹ Informe: Dn. Marcelino Casa Kiske, Nat.

¹² Datos recogidos por Lelia B. Morote.

¹³ MOROTE BEST (Efraín).— *La Vivienda Campesina de Sallaq*, con un panorama de la Cultura Total.— Tradición, Revista Peruana de Cultura, Cuzco, Año II, Vol. III, enero-agosto, 1951, Nrs. 7-10, pp. 96-193.



Cuando se pone el *'teqs'* se vela toda la noche junto a él, con el fin de que los enemigos no pongan hechicerías. Si sorteando el cuidado depositan en los cimientos doce pares de *'k'intu'* (hojas enteras de coca), *'vera goya'* (cierta planta selvática), *'llama unto'* (unto de llama), *'hanku qañiwa'* (semilla cruda de *Chenopodium pallidicaule*), *'kuka 'latoy-cubiertos'* (objetitos de plomo o estaño), *'gori'* y *'qolqe'-runtu'* (abalorios :huevo de oro y plata), *'gori'* y *'qolqe'* lazo (lazo de oro y plata), *'q'opa kuti'* (?), *'kuti-sara' 'mesa sara'* (formas especiales de *mujllu'* (semilla de coca), *'inchis'* (maní, cacahuate: *Arachis hypogea*), pallar (pheseolus pallar), *'gori'* y *'qolqe'* libro (libro de plata y oro), maíz), *'kuti qespi'* (vidrio especial), todo escogido por un *'Pampamisa'*; o depositan y vierten aceite, la casa no puede terminarse de construir.

El *"wasi ariy"* (estreno de la casa) da margen a una fiesta especial. Los parientes y amigos se hacen presentes llevando el *'ayni'*, un regalo con cargo de reciprocidad en la misma medida. Consta de un *'mak'as'* (gran cántaro) de chicha, una botella de trago o aguardiente, una libra de coca, una caja de cigarrillos, un *'mediano'* de *'uchu'* (ají, alimento de ese nombre).

Dueños, albañiles, peones, amigos y parientes beben y comen bailando con arpa y violín toda la noche. Primero salen al ruedo los dueños, y después de ellos, el baile se hace general. Cosa semejante se hace al día siguiente. Así la casa es tibia y no falta comida".

En *Santo Tomás*, perteneciente a la Provincia de *Chumbivilcas* del departamento del *Cuzco*, el *"Ch'ilaje"* es un equivalente de la Zafa casa. Funciona la cooperación en el trabajo.

Las cruces son llevadas con muñecos colgantes de cada brazo. Después de la colocación en la cumbre bajan los muñecos, a "bailar".

La bendición se hace con la sangre de un animal¹⁴.

El *"Wasichako"* de Asillo, Azángaro, Puno, constituye también una fiesta comunal y para que ella tenga los contornos que merece se hace anticipado acopio de *"qañivako"*, de *"kinwa"* colorada para chicha, de papas y carne.

El día del techado se efectúa el *"k'intuy"*, rito propiciatorio durante el cual se quema hojas de coca (cada asistente toma tres hojas), *"vera goya"* y unto de llama, asperjando la fogata con vino y aguardiente.

Mientras dura el alegre trabajo, los laboriosos vecinos reciben nutridos jarros de *"pito"*, una saludable mezcla de *"qañiwa"* con chicha. A cerca de las dos bajan del techo para recibir su ración de "merienda" de "ch'uño" hervido (papa helada y deshidratada), maíz y papas sancochadas, trozos de chalonga y de carne de llama u otro animal y buenas cantidades de caldo.

Los alimentos que no son consumidos por los trabajadores son *"alz'a"*, que van en atados y ponchos hacia las cabañas, como un presente a los familiares.

Terminado el trabajo se coloca la cruz en el techo. Es el *"apaqhata"* o presente de algún ahi-

¹⁴

Informe del Dr. Sócrates Miranda, que estuvo en la comunidad.

jado. El baile y la alegría coronan la construcción¹⁵.

3.—LOS ELEMENTOS DE LA CEREMONIA

Tras una breve revisión de los datos suministrados y de otros complementarios, llegamos a las siguientes conclusiones:

- 1a. En muchas comunidades del Perú, la construcción de la casa se efectúa por cooperación colectiva. Funciona el “*ayni*” o prestación mutua, que abarca desde el trabajo personal hasta el suministro de alimentos, bebidas, materiales de construcción y herramientas; y la “*mink’a*” o “*minka*”, que es prestación de trabajo en cambio de agasajos gastronómicos y de trabajo futuro.
- 2a. La construcción misma o la terminación —el techado— originan fiestas en las que participan gran número de miembros de la colectividad.
- 3a. Quienes han apuntado algo sobre esta antigua costumbre, tan antigua como la cultura incaica, han explotado un filón negativo de ella: supersticiones y embriaguez, elementos secundarios que no alcanzan a borrar su alto valor de cooperación humana.
- 4a. La fiesta da margen al uso de canciones alusivas (“*wankas*” y “*harawis*”) y a representaciones de tipo dramático o a bufonerías de diversa índole, a veces con un hondo contenido de crítica social e ideológica.
- 5a. Pueden establecerse los elementos naturales y exóticos que han concurrido en la fijación de su fisonomía actual.
- 6a. Tanto la forma del trabajo como las fiestas consiguientes van relegándose a las zonas rurales, y en éstas, a los sectores campesinos desposeídos, compuestos de indios y mestizos; ésto refleja una notoria decadencia de la institución, tanto en su aspecto económico como literario. De este último quedan seguramente muy pocos elementos.

4.—“AYNI”, TEATRO Y OTRAS CONSIDERACIONES

El Padre Domingo de Santo Tomás, en su “Léxico” apuntó sólo el significado negativo de la palabra “*ayni*”. El dice: “*Aynini*. gui, o *Aynicapuni*. gui: vengarse”; “*Aynisca*: cosa vengada”; “*Aynic*, o *aynicapuc*: el que se venga”. Un complemento de la palabra “*Ayni*”: “*Minka*”, “*mink’a*” o “*minga*”, no fué señalado¹⁶.

En el “Vocabulario” del Padre Diego González Holguín se da numerosos derivados de “*Ayni*”, tanto con aplicación positiva como negativa. “*Aynicapuni* o *Aynini*” significa “Recompensar o pagar en la misma moneda”; “*Aynicapuni*” significa “Vengarse, satisfacerse, hacerle otro

¹⁵ Informes recogidos por Dn. Francisco Macedo.

¹⁶ SANTO TOMAS (Domingo de).— *Lexicón o Vocabulario de la Lengua General del Perv*, compuefto por el Maeftro Fray D. dé S. T. de la orden de S. Domingo, Impiefto en Valladolid, por Francisco Fernandez de Cordoua, Impreffor de la M. R. Con Privilegio, 10-1-1560. Reedición fotostática del Instituto de Historia de la Universidad de San Marcos de Lima, con prólogo del Dr. Raúl Porras Barrenechea, Lima, 1951.

tanto”; “*Aynillamanta llamcapuni*”, significa “Trabajar otro tanto por otro como él por mí”, etc.¹⁷

El significado actual del término “*Ayni*”, coincidente en cierta medida con el antiguo, es el primero que apunta González Holguín: “Recompensar o pagar en la misma moneda” (figuradamente) o, con mayor exactitud: “Pagarse en la misma moneda el bien o vengarse del mal”.

Es un término muy extenso que abarca tanto los actos buenos como los— malos, siempre que ellos fueren realizados en retribución.

“*Mincacuni*”, según el mismo González Holguín, es “Rogar a alguno que me ayude prometiéndole algo”. Da, además, varios vocablos derivados: “*Mincani*”, “*Mincapuni*”, etc.

En un Diccionario Moderno —el del Padre Jorge A. Lira— la palabra “*Ayni*” tiene el siguiente significado: “Mutualidad, sistema de servicios mutuos. Conjunto de sistemas de solidaridad social” y “*Mink’a*”: “Alquiler, alquilamiento. Acción de alquilar. Sistema de trabajo o cumplimiento de obligación por sustitución, a base de acuerdo antelado: facio ut facias. Es un contrato por el que paga el trabajo con otro trabajo”¹⁸.

Multitud de estudios grandes y chicos han comentado el término o lo han usado con significación más o menos pareja.

La base económica de la ceremonia de construcción de casas se halla en el funcionamiento de estas dos viejas instituciones peruanas, que fueron anotadas por el Padre Blas Valera entre las Leyes de los Incas, con el nombre de “Ley de la Hermandad”:

“Llamaban ley de hermandad a la que mandaba que todos los vecinos de cada pueblo se ayudasen unos a otros a barbechar, y a sembrar, y a coger sus cosechas, y a labrar sus casas, y otras cosas de esta suerte, y que fuese sin llevar paga ninguna”¹⁹.

Valera insiste en la valiosa significación del trabajo cooperativo, tal como lo hace Garcilaso en el II T. de sus “Comentarios”, tomando las noticias de aquél:

“Juntábase toda la multitud, y labraban primeramente sus tierras particulares en común, ayudándose unos a otros, y luego labraban las del Rey; lo mismo hacían al sembrar y coger los frutos, y encerrarlos en los depósitos reales y comunes. Casi desta misma manera labraban sus casas, que el indio que tenía necesidad de labrar la suya, iba al Consejo, para que señalase el día que se hubiese de hacer; los del pueblo acudían con igual consentimiento a socorrer la necesidad de su vecino, y brevemente le hacían la casa. La cual costumbre aprobaron los Incas y la confirmaron con ley, que sobre ella hicieron”.

No es intención nuestra ocuparnos con mayor extensión del “*ayni*” y la “*mink’a*”, institucio-

¹⁷ GONZÁLEZ HOLGUÍN (Diego).— *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perv llamada Lengua Qquichua o del Inca*, compuesto por el P. D. G. H. de la Compañía de Jesús, natural de Cáceres.— Impreso en la Ciudad de los Reyes, por Francisco del Canto, año M.DC.VIII. Reedición del Instituto de Historia de la Universidad de San Marcos de Lima, con prólogo del Dr. Raúl Porras Barrenechea, Lima, 1952. Vocablos correspondientes.

¹⁸ LIRA (Jorge A.).— *Diccionario Kechuwa-Español*.— Edición del Instituto de Historia, Lingüística y Folklore del Departamento de Investigaciones Regionales de la Universidad Nacional de Tucumán.— Edit. Miguel Violette, Tucumán, 1945. Vocablos correspondientes.

¹⁹ VALERA (P. Blas).— *Las Costumbres Antiguas del Perú y la Historia de los Incas*.— Colección los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana.— Serie I, T. VIII, Lima, 1945, pp. 94 y 116.



nes cuyo funcionamiento antiguo y actual esperan, por lo demás, un estudio monográfico más meditado, pues que constituyen un exponente vivo del espíritu que animó integralmente a la cultura incaica.

La Conquista española y la prolongada dominación de la Península trataron de romper el espíritu cooperativo con la introducción del individualismo feudal. Sin embargo, como está demostrado en muchos aspectos, se conservan las costumbres juzgadas como de provecho para los planes de dominación, introduciéndose en todo caso ciertas prácticas religiosas que borran aparentemente los orígenes “paganos” de las pautas toleradas o aprovechadas, constituyendo, en verdad, un ropaje “cristianizado” de viejas instituciones que se conservaron casi intactas.

Ganados los mestizos por las formalidades de la religión católica, no hicieron otra cosa que recibir el legado de costumbres autóctonas sofisticadas. A la construcción de casas por cooperación social se agregó unas veces la costumbre de dedicar el edificio a la advocación de algún personaje del Santoral Católico, como se hacía antes con un ídolo (Arriaga, Cap. VI) y siempre, con aparente preferencia, se introdujo el tema central de la colocación de la cruz y el de la actuación de compadres de diverso tipo, fruto del parentesco espiritual recomendado por la Iglesia.

Es posible que se produjera un fenómeno de reflujo en el momento en que los aborígenes tuvieron que adoptar sus propias costumbres, pero ya sofisticadas, pues que era la única manera de conservarlas. Esto, como lo hemos demostrado en otra vez, sucedió también con la ceremonia de corte de primeros cabellos, con el espectacular culto al Patrón Santiago, con los ritos de San Juan, etc.²⁰

En el Perú actual hay una fuerte tendencia individualista en las comunidades urbanas, al contrario de las rurales en las que, mientras las influencias de aquéllas no llegan, se sigue manteniendo ese arcaico espíritu cooperativo. Los panegiristas de la civilización occidental creen que la tarea “civilizadora” consiste en introducir el individualismo a los últimos resquicios del Perú donde ha quedado viviente, actuante y útil algún resago de la antigua arquitectura social y económica.

El debilitamiento de los contornos de la ceremonia de Zafa-casa en las comunidades rurales va parejo con la introducción de los patrones económicos vigentes en las urbanas y, por supuesto, con la persecución libre o embozada por las autoridades del poder urbano, las cuales motejan el hecho con las mismas palabras que usaron los catequizadores católicos del siglo XVI.

Por último, un signo de decadencia es el uso espectacular que los sectores urbanos hacen de las instituciones funcionalmente vigentes en la cultura de los grupos rurales. Hace poco tiempo presenciamos la colocación de una

Cruz, y por consiguiente la ceremonia de la Zafa-casa en la ciudad del Cuzco. Las personas que la efectuaron, procedentes de Andahuaylas, hicieron uso de la ceremonia con las modalidades

²⁰ MOROTE BEST (Efraín).— *Ceremonias Tradicionales: El Corte de los Primeros Cabellos*, cit.

MOROTE BEST (Efraín).— *San Juan, El Bautista*.— Rev. *Archivos Peruanos de Folklore*, Cuzco, Año I, N° 1, enero, 1955. Pueden verse parecidas sugerencias en:

MOROTE BEST (Efraín).— *Días, la Virgen y los Santos (en los relatos populares)*.— Rev. *Tradición*, Cuzco, Año III, Vol. V, enero, 1953, Nrs. 12-14, pp. 76-104.



des de uso en Apurímac, pero como eran mestizos hondamente incorporados a la vida urbana —semirural del Cuzco, convirtieron el hecho en un alegre y exótico entretenimiento como el que realizan los artistas e intelectuales de algunos países en las “peñas nativistas”, más bien como reajustamiento de recuerdos gratos, de añoranzas semejantes a las que inspiró sus palabras a Telésforo de Aranzadi, que como institución funcionalmente incorporada al cuerpo de la cultura tradicional de los realizadores. Este artificioso modo de convertir la ceremonia en alegre diversión de núcleos urbanos revela, indudablemente, el comienzo de un descaecimiento definitivo de la antigua institución.

Son los campesinos desposeídos de fortuna, ya indios y mestizos, los últimos que aceptan el funcionamiento natural de “*ayni*” y “*minke’d*” y si alguna vez lo ponen en práctica los componentes de las minorías de terratenientes ricos, estas instituciones pasan a integrar otro renglón de los ingresos derivados de la posesión de la tierra.

Un punto que parece también importante es el relativo a las representaciones de tipo dramático que en esta oportunidad se hacen.

Ya habíamos apuntado el valor de ciertas ceremonias del folklore actual para la reconstrucción de las modalidades del teatro incaico y para el señalamiento de los contornos estéticos de la inquietud artística popular de los campesinos, que por razones muy explicables, no llegan a entrar en contacto con el teatro erudito, y en casos, ni siquiera con otros medios mecánicos o masivos de diversión: cinematógrafo, fútbol, etc.²¹

El teatro campesino de hoy se vale de ciertas oportunidades como las ceremonias fúnebres de adultos, los ritos de iniciación y la zafa-casa, para poner en práctica las aptitudes dramáticas de actores populares y en evidencia el gusto hacia las representaciones cómicas, de parte de la colectividad, cosa que, una vez más, contraría la tan remarcada tristeza que se atribuye a indios y mestizos.

La fiesta con abundante comida y bebida sirve de marco al teatro y a la construcción.

Ya sabemos lo poco de documentación que acerca del teatro incaico se tiene. Garcilaso hace alguna alusión en sus “Comentarios” (Lib. II, Cap. XXVII), don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yanqui habla de Anaysauca, Hayachuca, Llamallama y Hanamsi (“Relación de Antigüedades”); Sarmiento y Polo de Ondegardo de “representaciones” (“Informaciones”); algunas de ellas semejantes a las del Corpus de España; Cieza de León alude a los escenarios que vió en Vilcas Wamán (“Crónica”, Cap. LXXXIX) y el Cuzco (“Señorío”, Cap. XXX); Morúa recuerda la manera de juntarse que tenían para oír las memorias de sus antepasados (“Los Orígenes de los Inkas”); Arriaga y Villagomes, las “Akataymitas”, que pueden juzgarse como representaciones captadas fragmentariamente (“Extirpación”, Cap. II y “Exortaciones”); Molina (el cuzqueño), Guarnan Poma, etc. no dejan de dar algún resquicio para adivinar que, si no vieron, oyeron a indios de su época hablar de cosas relacionadas con el teatro.

²¹ Véase la nota de E. M. B. en el trabajo siguiente: ROCA WALLPARI MACHI (Demetrio).—*Velorios Fúnebres de Adultos*.— Rev. Archivos Peruanos de Folklore, Cuzco, Año I, N° 1, enero, 1955.

Una de las descripciones más largas de una pieza que a nuestro juicio es dramática es la que hizo Marcos Otazo y que Cieza transcribe en el Cap. CXVII de su “Crónica”.

De la lectura de textos antiguos se infiere algunas conclusiones:

- 1a. El teatro pudo haber estado notablemente desarrollado.
- 2a. Quienes componían las piezas teatrales eran los “*hamant’as*”, sabios y filósofos.
- 3a. Quienes representaban eran gentes nobles.
- 4a. Los argumentos se basaban en hechos militares y hazañas de reyes (en las que podemos llamar tragedias, y de hechos caseros, de costumbres agrícolas, en las comedias).
- 5a. Los argumentos estaban siempre inspirados en el respeto de la moral media imperante en el Imperio, y
- 6a. Los actores recibían marcados favores de parte del Rey.

Los investigadores modernos, en cuanto a su posición frente a la dramática incaica, sostienen dos posiciones opuestas:

- 1a. Señalar, sin más, que la dramática estuvo notablemente desarrollada y que por tanto, existieron los géneros de la dramática europea, y
- 2a. Que la dramática del Perú Imperial se limitó a una serie de pantomimas de contenido religioso y heroico, sin la categoría estética de la dramática europea.

Todavía se puede presentar una tercera posición. La de los estudiosos que efectúan una labor aparentemente discreta. Citan textos de cronistas, de la manera más copiosa; introducen “interpretaciones” de fragmentos recosidos y llegan a concluir: la dramática tuvo muchas expresiones religiosas y heroicas; pero en el momento de mostrarlas, apenas llegan a demostrarnos que fueron farzas intrascendentes, aunque no dicen concretamente que así fueron.

Sobrepasa los límites de nuestra intención, y aun de nuestro rol, el enjuiciamiento formal de la dramática incaica, sin embargo, cabe apuntar ciertos puntos básicos para la explanación de nuestro tema actual:

- 1°. En la dramática incaica y en la del folklore actual, que revela ese origen, la música y la danza son inseparables de la representación.
- 2°. El teatro es fundamentalmente funcional y didascálico.
- 3°. El fondo de toda representación parece ceremonial, y por tanto, religioso.
- 4°. Parece un teatro de gran escenario.
- 5°. Producida la Conquista, los que documentaron la vida de transición y la incaica, no documentaron todo, y lo que lograron hacer lo hicieron con crecido criterio de superioridad, y, por tanto no pudieron detenerse a puntualizar —ni aun en el caso de Cieza, tan ilustre y tan ganado por el Perú— las formas íntimas de las representaciones dramáticas.

6°. La Iglesia llevó a término la persecución más violenta contra todo lo antiguo considerado como cosa de idólatras, y por tanto, de ese modo obstaculizó el libre juego del arte, penando, en casos, con centenares de azotes toda manifestación de este orden. La persecución contra el teatro, ya por fuerzas políticas, más que religiosas, logró concretarse definitivamente en el Decreto de Areche, en la Sentencia pronunciada en 1781, cuando la Revolución de Túpac Amaru:

“También celarán los mismos corregidores que no se representen en ningún pueblo de sus respectivas provincias, comedias u otras funciones públicas de las que suelen usar los indios para memoria de sus dichos antiguos; y de haberlo ejecutado, darán cuenta certificada a la Secretaría de los respectivos Gobiernos”²².

Descartada ya la posibilidad de que el “Ollantay” tuviera, desde la época incaica, la forma dramática actual²³, poco queda realmente serio para la reconstrucción del teatro quechua.

Los españoles cuyo interés se desplegó hacia otros campos y cuyo sentimiento religioso hizo intolerables las costumbres indias, no pudieron documentar en la medida en que lo consiguieron con otros aspectos de la cultura, los hechos referentes al arte. Arriaga y Avila, por ejemplo, hablan de los millares de “wakas” que destruyeron, pero jamás hacen la más ligera referencia al valor estético de esos ídolos.

Marcos Otazo, a quien, como hemos visto, cita Cieza, sintió complacencia cuando un indio ganado por el Cristianismo llamó a voces “perros” y “diabólicos” a sus compatriotas participantes en la representación teatral que, a juicio de la religión, era idolátrica, calificación de mortal peligro en esa época, y así como los actores interrumpieron el desarrollo del drama, interrumpe el cronista su descripción sin importarle nada averiguar cuáles son los contornos finales de la diabólica obra de arte.

Pero, si bien se cuenta con esta dificultad derivada de la falta de documentación escrita, es posible todavía hallar datos en el folklore actual cuyas expresiones dramáticas tienen tres formas fácilmente diferenciables: la representación del tipo de los Autos Sacramentales españoles, presente en ciertas festividades como la Navidad, Reyes y la Semana Santa; las otras de carácter histórico-popular, como la muerte de Atawallpa, que se representa en ciertas aldeas del Norte del Perú y la última que puede ser nombrada Ceremonial, y que se hace presente en los funerales de adultos, en las fiestas de iniciación y en la Zafa-casa. Es posible todavía agregar las danzas dramáticas.

No necesitamos incidir en los autos sacramentales.

Las representaciones histórico-populares, por las pocas noticias que poseemos, son tan modernas como los Autos.

²² Sentencia expedida contra Túpac Amaru. — Tomada de CORNEJO BOURONCLE (Jorge). — *Túpac Amaru. La Revolución Precursora de la Emancipación Continental*. — Edición de la Universidad Nacional del Cuzco, Edit. H. G. Rozas, Cuzco, 1949, p. 334.

²³ El Dr. Raúl Porras Barrenechea manifestó al autor de estas líneas el hallazgo de documentos plenamente comprobatorios de ser, el Cura Dn. Antonio Valdez, el autor individual del drama, en el que usó seguramente de versiones orales existentes en su época.



En cambio, las representaciones ceremoniales son seguramente de una antigüedad notable, y es posible que a este tipo de representaciones se refiera, en parte, el famoso pasaje de la prohibición de Areche.

La fiesta de Iniciación, vigente en muchas comunidades del *Cuzco*, (*Sallaq*, estudiada por nosotros; *T'yo*, en *Quispicanchi*; Calca, etc.) es un rezago del “*warachiko*” incaico. Intervienen actores juveniles.

Los funerales de adultos son el medio propicio a prolongadas representaciones que encierran un amargo fondo de crítica social, tal como puede verse en los materiales publicados por Demetrio Roca Wallparimachi, en lo referente a la Provincia de *Anta*, en el *Cuzco*²⁴.

Por fin, la Zafa-casa es una ocasión para el último tipo de representaciones. Aquí, como en los casos precedentes, se superponen motivos cristianos por razones que ya no urge señalar de nuevo.

El “*hinchu*” del *Valle del Mantaro* es un drama de amor. El escenario es la casa recién construida. Los personajes principales, dos avechillas que imprimen su leve forma en centenares de canciones actuales, en los tejidos, en la cerámica, en los cuentos...

El picaflor es un raudo mensajero. Lleva recados de ausentes con la presteza de sus alas que se hacen invisibles. Bebe rocío y con su afilado pico extrae la esencia dulce de las flores. El mismo es una flor tornasol con alas que, como motivo de inspiración del arte popular actual, y aun del arqueológico, supera a las mariposas tan presentes en el arte de otras latitudes.

Construye su delicadísimo nido con briznas suaves como sus plumas, y la tibia casa se mece, pendiente de rocas o árboles protectores, en los parajes menos frecuentados por bestias y por hombres.

Este es el personaje del “*hinchu*”. Los actores populares lo representan a él. Hacen semblanza de su vida. La acción se desenvuelve en el amplio escenario del techo y en el interior de la casa. Los espectadores participan activamente.

En muchas zonas de *Parinacochas* (*Ayacucho*), si los informes que poseemos están relativamente completos, sólo queda el “*harawi*” de las antiguas representaciones. Pero en otras parece que ha surgido un tipo de pantomima sustitutoria, una curiosa parodia de ritos católicos, unida a la exaltación de los dueños de la casa nueva. La mujer oficia de “*Mamacha*”, es decir de Virgen María; el varón, de “*Taytacha*”, vale decir, tanto de Jesucristo como de cualquier Santo. Ambos son llevados en andas improvisadas; es la procesión. El “*Cura*”, revestido de negro gabán y con un sombrero invertido que hace de bonete, “*bendice*” la casa, asperja con el “*agua bendita*” (agua o chicha) pisos, paredes o personas y masculla palabras castellanas o quechuas terminadas en “*iscum*” y “*orum*”.

La presencia apurimeña de “*Picha*” o “*Piruti*”, o la cuzqueña de “*Achu*”, es seguramente la borrosa persistencia de bufones del teatro antiguo, pues que conservan una cierta unidad visible. En *Gran* se trata de un muñeco hecho con los materiales sobrantes de la construcción, y en *Tinta*,

²⁴ Velorios Fúnebres, etc., cit.

a tan respetable distancia, de un otro muñeco fabricado de paja y palos, también usados como materiales al construir, en ambos casos, rezagos ya muy pobres, pero todavía indicadores de la antigua esplendidez de la Zafa-casa.

El “*Chilaje*” de Chumbivilcas refleja seguramente, a pesar de su aguda sofisticación, dos fenómenos igualmente importantes: el primero, su entronque con el “*hinchu*” del Valle del Mantaro, y el último, su carácter de representación objetiva del modo como, en determinados aspectos ideológicos, se produjo la mixtión de las antiguas creencias aborígenes, con las cristianas.

En cuanto a lo primero, aquí queda posiblemente un ligero remedo, con muñecos, del antiguo teatro en el cual intervenían actores humanos, varón y mujer, constructores de una morada, que bien podían representar simbólicamente a aves o hacerlo de otra manera.

En lo que respecta a la mixtión, no cabe duda que son muy aleccionadores los dos muñecos procedentes de la cultura incaica, bailando colgados de los brazos de una cruz cristiana. Más aguda resulta la transformación cuando los dos muñecos llegan a ser sustituidos por dos botellas repletas de aguardiente, como sucede en *Tambobamba*.

Esta persistencia de las antiguas formas del teatro, revestidas muchas veces con ropajes difíciles, si bien no imposibles de ser descubiertos, pueden todavía recibir un contingente de pruebas que escapan a estas breves consideraciones.

Así tenemos el caso del baile de “*Achu*” en *Tinta* y del costal en *Anta*, hechos adscritos a actos ceremoniales de tan diversa naturaleza como la construcción de una casa y los funerales de un adulto.

El baile de “*Achu*” se verifica mediante una cuerda corrediza que suspende el muñeco usando de los “tirantes” del edificio, por encima del público dedicado al baile. Un hombre hala de un extremo de la cuerda, de modo que la “danza” se hace tan ridícula como risible, ya por las posiciones que toma el figurón como por los golpes que propina en las cabezas de los bailarines.

En la ceremonia de funerales de *Anta*, lo que se cuelga es un costal vacío que, también tirado por la punta del cordel, por encima de las vigas de la casa, cumple función semejante a la de “*Achu*”.

Este mismo clima de festividad alegre se mantiene cuando a los dueños de casa nueva se les hace presentes de tiestos rotos, o cuando a la persona “importante” se le pone, como colgajos, pieles de zorro o de gato, o cuando, por fin, “*Piruti*” acosa frenética y lúbricamente a las mozas casaderas de *Tambobamba*.

En muchos lugares se presentan muy diseminados otros detalles derivados de antiguas concepciones míticas. Así se tiene la “*linka*” o asperja-miento ritual para comenzar la construcción y hacer propicios a los espíritus de montañas, tutelares de la comarca, ritualidad que no es privativa de la construcción de casas, sino de toda obra en la cual es preciso “abrir” la tierra.

Un valor equivalente tienen las relaciones con el objeto de evitar la interposición de espíritus maléficos o el uso del embrujamiento que hace fatal o poco duradera la nueva morada y la pre-



sencia de las grandes mazorcas de maíz que recuerdan a las “*saramamas*” (madre maíz) de la época incaica, que por millares quemaron los catequizadores.

Igualmente importante es la demostración de prestigio que se hace con motivo de la Zafa-casa. En Tambobamba, el número de cruces que se colocan en la casa nueva demuestra el número de compadres, y estos, la ascendencia del dueño en el seno de la comunidad.

Parece que hace poco tiempo estuvo de paso por nuestras tierras el turista español don Carlos Martínez de Campos, Duque de La Torre. Al regresar a España escribió “Un Vistazo a Sudamérica”, una exaltada pieza poética de la obra de los conquistadores peninsulares.

En cierta parte de este trabajo hace referencia a la piedad nuestra y se sorprende ante el espectáculo de cruces que adornan las cumbres de las humildes chozas “con techumbres de paja de maíz” en la que la gente que las vive lucha incesantemente “con la tierra y los guanacos”.

El funcionario español recorre ávido templos y palacios. En la Catedral encuentra “Dos sacerdotes indios (que lo acompañan). Saben poco de su templo..., no saben casi nada. Uno de ellos (le) descubre una gran arca de hierro —fabricada en Dresde, si no recuerda mal— para enseñarle una custodia recubierta de brillantes y de perlas y esmeraldas de muchísimos tamaños. La custodia tiene 1.500 brillantes y más de 600 perlas sin pulir, y algunas de éstas como una nuez”.

Y en La Merced y el campo ve muchas cosas más:

“Es domingo, dice. La capilla está completamente llena. Los mestizos y los blancos se sientan en las sillas, que están en varias filas, y en los bancos inmediatos a la entrada; pero los indios —las indias, mejor dicho— están arrodillados sobre el suelo, ocupando un gran espacio que hay delante de las sillas. Su recato es colosal. Están inmóviles. Jamás he visto santiguarse con tan profunda unción. Los niños juegan cerca del altar, pero las madres los olvidan, no los ven de tan perfectamente como siguen el santo sacrificio de la misa. Dice el Arzobispo —un cuzqueño que no ha pasado los Andes— que “sus inditos están contaminados por la espantosa propaganda comunista”. Yo le cuento lo que he visto en La Merced, pero él insiste en que hace poco la devoción era mayor. Pizarro, en efecto, se preocupó muchísimo de convertir al cristianismo a los secuaces de los incas, y sin duda consiguió lo que quería. Los peruanos dicen que los virreyes abusaron a fin de dominar más fácilmente a los indígenas, pero a esto se contesta asegurando que la religión nunca fue medio sino fin de la conquista.

En el campo, la idea está arraigada. En cada casa hay una cruz y en algunas, sobre el tejado de paja, hay tres, que representan el Calvario. Y de este modo el via crucis se recorre sin dejar la calle en que se vive”²⁵.

La ceremonia de la Zafa-casa genera esa profusión de cruces y de piedad que tan justamente

²⁵ MARTÍNEZ DE CAMPOS (Carlos). — *Un Vistazo a Sudamérica*. — Rev. Cuadernos Hispanoamericanos, julio, 1954, N° 55, pp. 19 y sigtes. Madrid, España.

llenó de satisfacción a don Carlos Martínez de Campos, hace sólo la miseria de dos años.

Muchas otras sugerencias y constataciones serán posibles de seguro con una documentación más diligente y extensa. Lo más que es dable hacer por el momento, es recomendar a los colegas de otros lugares del Perú el estudio regional de este tema que parece no sólo de valor histórico y geográfico para la reconstrucción del teatro antiguo del País y el señalamiento de las áreas de persistencia de la cultura incaica²⁶ sino de fundamental valor social por el hondo contenido ideológico que encierra²⁷.

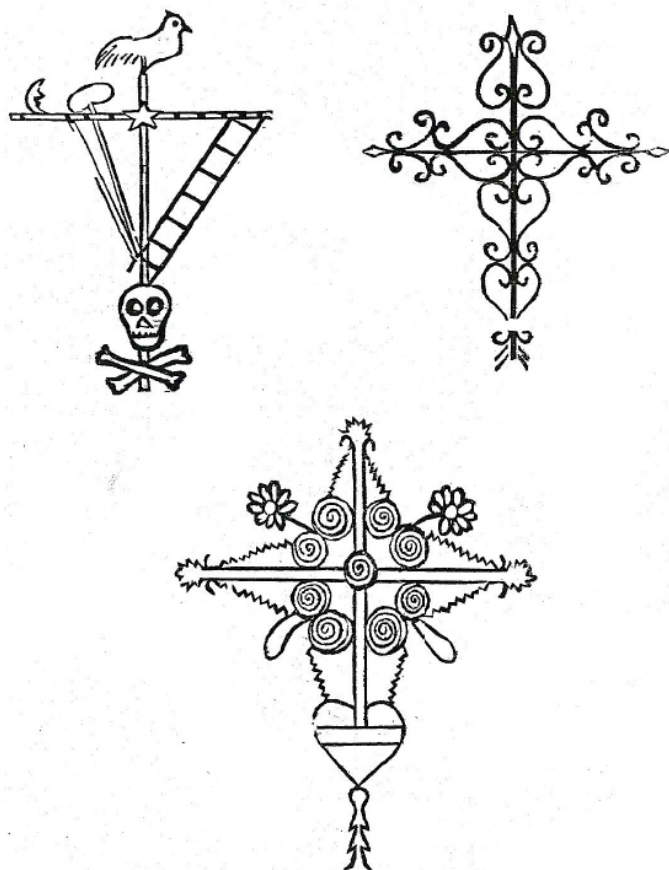
Universidad Nacional del Cuzco
Cátedra de Investigación del folklore.

²⁶ Félix Coluccio en su muy reciente *Diccionario del Folklore Americano* toma dos únicas fuentes de información sobre la *Casa Viva* y la ceremonia para matarla: Rafael Jijena Sánchez—Bruno Jacovella en “*Las Supersticiones*” y Nicandro H. Vera en “*La Flechada*” (Costumbres del Norte Argentino). Leemos a Coluccio:

“CASA VIVA. Entre los indígenas del Noroeste argentino, es creencia que el rancho que construyen es una cosa viviente, y para poder habitarlo es preciso matarle. El mismo día en que terminan una pieza —registran Jacovella y Jijena Sánchez— invitan a los vecinos a la flechada de la casa. Reunidos los invitados, después de haber ayudado a terminarla, el dueño les sirve comida, bebida y coca.. Luego, cada uno prepara unos palitos puntiagudos y se ponen a arrojarlos al techo. Cada vez que alguien logra prender uno, se hace acreedor a una copa más de bebida. Cuando ya hay varias flechas prendidas en el techo de la casa, el dueño toma un arma y le dispara un tiro. La casa queda entonces muerta hasta el día siguiente....”.

²⁷ *Adjunto*, en Brasil, significa lo mismo que “Ajuda, arrelia, faxina, adjun-torio, muritAo, puritAo, suta, boi-de-cova, ajuri, bandeira, etc., etc. trabajo colectivo y gratuito en auxilio de una tarea agrícola.... remodelación o construcción de casa, etc.”. Véase: CAMARA CASCUDO (Luis da).— *Dicionário do Folclore Brasileiro*.— Edición del Ministerio de Educación y Cultura, Instituto Nacional del Libro, Río de Janeiro, 1954.— Edit. Of. Emp. Graf. da “Revista dos Tribuais” Ltda., Sao Paulo.

El ilustre investigador cita las noticias de Rafael Damirón, con respecto a la República Dominicana; de Vicente T. Mendoza, en referencia a México y de Helio GalvAo, muy completas, en relación con el Brasil. Al comentar el término *MuritAo*, que es lo mismo que *Adjunto* enumera los términos regionales con que se nombra a la ceremonia en Amazonas, Pará, Marañón, Piauí, Ceará, Río Grande edo Norte, aPraíba, Pemanbuco, Ala-goas, Sergipe, Espírito Santo, Río de Janeiro, San Pablo, Paraná, Santa Catarina, Minas Gerais, Goiás y Mato Grosso, lo que demuestra la gran difusión de este tipo de trabajo cooperativo. Véase ob. cit., pp. 15, 16, 418 y 419.



CRUCES DE ZAFÁ - CASA

(Se las usa en San Jerónimo de Tunan y Huancayo, Junín, Perú).

LA ESCRITURA DE VOCES QUECHUAS Y AYMARÁS

SUMMARY

In the first issue of TRADICION was published a Key to write the quechua words, in order to unity the spelling of this indian language.

The III Indigenist Interamerican Congress, at La Paz (Bolivia) has recommended the use of this system; this country adopted its use by a decree and in the chamber of deputies of Perú the representative Dr. Barrionuevo, presented a new law proyect to oficialize the key in the country.

Here is the text reffering to this resolution.

SOMMAIRE

Des son apparition en publique, TRADICION, fut un des premiers á donner une “clef” des voix Quechuas. L’objet étant d’unifier en une seule, Pécriture et la lecture de cette langue autochtone.

Le Troisieme congres indigene Interamericain de La Paz (Bolivie) en a recommandé son emploi, mieux meme, une loi en a oficialisé l’usage dans ce pays.

Au Perou, á la chambre des députés, le représentant, Dr. Barrionuevo, a présenté un nouveau projet demandant également Pofficialisation de ce mode d’écriture.

Voici d’ailleurs les textes se référant á ces accords.

SOMMARIO

Fin dal primo numero di “TRADICION” abbiamo fatto conoscere una chiave per la scrittura delle parole QUECHUAS per unificare la grafia di questa lingua indigena.

It terzo Congresso Indigenista Interamericano di “La Paz” (Bolivia), ha raccomandato l’uso di detto sistema di scrittura; in quella Nazione e stata data una legge che stabilisce il suo uso, e nella Camera dei Diputati del Perú il Representante Dr. Barrionuevo, ha presentato un nuovo progetto di legge affnchi anche in questa Nazione si, stabilisca l’uso di questo sistema

Qui si trova il testo che si riferisce a detti accordi.

INHALTUEBERSICHT

Seit dem ersten Nummer gab die TRADICION eine Erlaeuterung fuers Schreiben der Keschualaute zur Kenntniss um zu einigen die Darstellung dieser heimischen Sprache.

Der 3 interamerikanische Kongress der Eingeborenen in La Paz (Bolivien) hat dieses System empfohlen. In Bolivien hat man es schon oficialisiert und in Perú hat der Abgeordneter, Dr. Barrionuevo, auch ein Gesetzetnwurf gemacht im selben Sinne.

Hier findet man die verschiedenen Texten dieses Beschlusses.

TRADICION, desde su primer número aparecido en 1950, es decir hace cinco años; se interesó porque los estudiosos de los asuntos peruanos, así como tienen una cierta unidad en la escritura de la lengua española, alcanzaran la que por su jerarquía y dignidad merece la lengua Quechua. Con tal propósito, y luego de un estudio cuidadoso de multitud de formas de escritura antiguas y modernas, resolvió auspiciar un Sistema basado en los mejores elementos de los que se hallaban en uso, y de aquellos otros que habían sido el instrumento de trabajo de los escritores clásicos (cronistas, autores de vocabularios, diccionarios, gramáticas, léxicos, manuales, etc.) a quienes se atribuye cierta unidad gráfica que nunca existió, y por quienes si bien sintieron devota admiración algunos hombres de pro, jamás los siguieron con la consecuencia que era exigible a tan acendrada defensa.

En el curso de estos cinco años, se ha avanzado notablemente en este proceso unificador. El último paso de tal avance está constituido por la Resolución del III Congreso Indigenista de La Paz (Bolivia), que adopta el Sistema que auspició nuestra Revista, con ciertas pequeñas modificaciones que lo hacen adaptable no sólo al Quechua sino también al Aymara. La Ponencia correspondiente fué presentada por los Catedráticos Drs. Oswaldo Baca Mendoza, Efraín Morote Best y Oscar Núñez del Prado y por el Profesor Josafat Roel Pineda, a nombre de la Universidad Nacional del Cuzco.

A este hecho se agrega el Decreto Supremo expedido por el Gobierno de S. E. el Dr. Víctor Paz Estenssoro, en septiembre del pasado año, haciendo obligatorio el uso de tal escritura, en la hermana República de Bolivia, y el Proyecto de Ley presentado

Por el Representante al Congreso Nacional, Dr. Roberto Barrionuevo Navarro, para lograr igual oficialización en el Perú.

A raíz de este último acontecimiento —nos referimos a la presentación del Proyecto de Ley en el Perú— han surgido las más varias opiniones y actitudes. Han nacido y renacido instituciones, se ha convocado a foros, se ha dado a la publicidad un buen número de artículos en revistas y periódicos; en suma, se ha reactuado el interés por solucionar de la mejor manera posible un problema que a nuestro juicio es de la más acusada importancia.

TRADICION ha cumplido, en la medida de sus posibilidades, un deber del que se siente hondamente satisfecha; y, por su parte, han procedido de igual manera los profesores que, a nombre de la Universidad Nacional del Cuzco, presentaron la Ponencia aprobada en La Paz y de la que nuestra Primera Casa de Estudios Superiores tiene hecha una edición¹, la misma que fue

¹ * BACA MENDOZA (Oswaldo), MOROTE BEST (Efraín), NUÑEZ DEL PRADO (Oscar) y ROEL PINEDA (Josafat). — Escritura de las Lenguas Quechua y Aymara. — Publicación hecha por la Universidad Nacional de Cuzco, año I, N° 1, Cuzco, 1954, 17pp.

efectuada en momentos en que el Sistema aprobado se difundía en otros prestigiosos órganos de prensa².

En el momento actual, aun sin haber conseguido todavía la oficialización del Sistema en el Perú, ya se lo viene utilizando en creciente número de trabajos y éste es un síntoma indicador de que pronto, bolivianos y peruanos verdaderamente interesados en el estudio y la utilización del quechua y el Aymara, tendremos un medio seguro y fácil de entendernos.

Por lo menos, esos son los votos que formulan fervorosamente los redactores de TRADICION, Revista Peruana de Cultura.

E. M. B.

² * MOROTE BEST (Efraín), BACA MEDOZA (Oswaldo), NUÑEZ DEL PRADO (Oscar) y ROEL PINEDA (Josafat). — Unificación de Escritura de Lenguas Aborígenes, Diario "El Comercio", Cuzco, 22 de noviembre, 1954, p. 3, cols. 1a., 2a. y 3a.

*DIRECCION.—Escritura Unificada del quechua y del Aymara: trascendental Acuerdo del III Congreso Indigenista Interamericano de La Paz. — Archivos Peruanos de Folklore, Cuzco, Año I, N° 1, p. 31 y siguientes.

*MOROTE BEST (Efraín). — Los Congresos Indigenista de La Paz y de Folklore de San Pablo. Informe que presentó el Catedrático de la Universidad Nacional del Cuzco, Dr. Efraín Morote Best, al señor Rector y al Honorable Consejo Universitario de la misma Casa de Estudios Superiores. — En Archivos Peruanos de Folklore, Cuzco, Año I, N° 1, p. 4 y sigtes.

*INSTITUTO INDIGENISTA INTER AMERICANO.— Acta Final del Tercer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en La Paz (2-12 de Agosto de 1954). — En Suplemento del Boletín Indigenista, México, D. F. Stbre. 1954.

*Recomendación para la Adopción de un Alfabeto para el Quechua y el Aymara. — El Diario, La Paz, Bolivia, 12 de agosto de 1954, p. 5.

*Alfabeto Fonético Unico para las Lenguas Autóctonas de la América. — La Nación, La Paz, Bolivia, 12 de agosto de 1954.

*Alfabeto Único para quechua y aymara aprobaron en Bolivia, La Nación, Lima, Perú, 8 de septiembre de 1954.

*MINISTERIO DE ASUNTOS CAMPESINOS DE BOLIVIA — Acta Final del III Congreso Indigenista Interamericano celebrado en La Paz, Bolivia (2 al 12 de agosto de 1954), texto mimeografiado, 26 pp., ver, Cap. V. p. 13 y siguientes.

*Carta del Rdo. P. José Ma. Oleza a los RR. PP. Joaquín Herrero y Jorge Urioste, S. I., autores de una Gramática y Vocabulario de la Lengua Quechua, con fecha 9 de febrero de 1955.

Poseemos sólo una copia mecanografiada de la carta en referencia, la misma que nos fue proporcionada por la gentileza del Ministerio de Asuntos Campesinos de la hermana República. Las más de las anotaciones que hace el R. P. Oleza son de enorme utilidad, pues que se hallan inspiradas en un hondo conocimiento del problema. Nos ocuparemos otra vez sobre los inconvenientes prácticos de las proposiciones del ilustre estudioso.



TRES TEMAS DE LA SELVA

Por EFRAIN MOROTE BEST.

Del Grupo Tradición del Perú.

SUMMARY

The author spent three months, from January through March, 1956, in the Amazonian Jungle. In this crónica he mentions some of his works and experiences during his stay in the jungle.

SOMMAIRE

L'auteur habita la forêt vierge amazonique pendant les mois de janvier, février et mars de 1956. Dans cette chronique il indique quelques uns de ses travaux et expériences recueillis pendant son séjour.

SOMMARIO

L'autore é stato nella selva Amazzonica durante y mesi di gennajo, febbraio e marzo del 1956. In questa cronica indica alcune delle sue esperienze e lavoro nel tempo di questa permanenza.

INHALTUEBERSICHT

Der Autor war während der Monate Januar, Februar und März 1956 im Amazonas-Urwald. In dieser Chronik zeigt er einige seiner Erfahrungen und Arbeiten auf, die er während seines Aufenthaltes gemacht hat.

Explicación.

El autor de estas líneas permaneció en la Selva Amazónica entre los últimos días de diciembre de 1955 y los últimos de marzo de 1956, atendiendo los trabajos del Ciclo de Capacitación de Maestros Indígenas, por encargo del Ministerio de Educación Pública.

La permanencia, que no fue larga, como habría sido de desear, estuvo nutrida de una constante y cordial relación con decenas de personas procedentes de numerosos grupos selvícolas y con buen número de habitantes de centros poblados de la región.

En este artículo se da una síntesis de algunas de las experiencias adquiridas durante ese tiempo y, en la última parte, una somera reseña de la situación en que se encuentran los aborígenes

de la Selva frente a las leyes del Estado peruano, indicando las medidas de urgencia que las autoridades debieran dictar en resguardo de una responsabilidad que tienen frente al futuro de estos hombres y del País entero.

El plan inicial incluía una Cuarta Parte, destinada al tratamiento de diferentes aspectos culturales de los grupos, pero ella queda postergada para un número futuro de TRADICION, en el que pueda salir notablemente enriquecida con nuevas anotaciones que espera realizar en un próximo viaje que será seguido de una permanencia más prolongada.

I. YARINACOA, UN CENTRO DE INVESTIGACION CIENTIFICA.

Yarinacocha es un claro muy hermoso situado a poco más de 10 kilómetros de la próspera ciudad de Pucallpa; una angosta faja ganada al apretado bosque, a las orillas de un grande y bellísimo lago que se formó a expensas del río Ucayali, en el Distrito de Callería de la Provincia de Coronel Portillo del Departamento de Loreto.

Las orillas del Yarinacocha o Lago de las Palmeras están ocupadas por pequeñas propiedades, por “colonias” de hombres Shipibos, por un pequeño pueblo en pleno nacimiento, que toma el nombre de Puerto Callao y por la Sede Selvática Peruana del Instituto Lingüístico de Verano de la Universidad de Oklahoma.

El Instituto es una entidad especializada de gran crédito. Fue fundada por los Drs. W. Townsend y J. J. Leggters, en 1934 y comenzó sus labores con tres alumnos.

Más tarde se asoció a la Universidad del Estado de Oklahoma (EE. UU.), dejó en la práctica, aun cuando conserva el nombre, de ser un Instituto “de Verano”, pues que hizo ininterrumpida su labor, aumentó notablemente el número de sus miembros, hasta llegar en la actualidad a tener entre 500 y 600 profesores y un promedio anual de 300 alumnos; amplió el área de sus investigaciones, desde el inicial de la zona azteca, hasta alcanzar numerosos grupos de México y otros muchos de los Estados Unidos, Ecuador, Perú, Bolivia y Filipinas.

Hoy cuenta con Institutos subsidiarios de entrenamiento en Dakota del Norte, Canadá, Inglaterra y Australia y colabora en los programas especiales de los gobiernos, con respecto a ciertos grupos, prestando la importantísima cooperación de sus miembros conocedores de las diferentes lenguas.

Hasta 1955 había hecho 697 publicaciones sobre Teoría Lingüística, Lingüística Descriptiva, Etnología, Folklore y Alfabetización. El número de idiomas abordados llega a 70.

En lo que respecta a nuestro País, hasta la fecha indicada hizo publicaciones vinculadas con las siguientes lenguas: Aguaruna, Amahuaca, Amuesha, Andoa, Aymara, Bora, Campa, Cashibo, Huitoto, Machiguenga, Piro, Quechua y Shipibo, a los que se suman, fuera de numerosas cartillas, vocabularios, gramáticas y traducciones que estaban en pleno proceso de ser terminados en 1956, las importantes contribuciones que publica TRADICION. La totalidad de las publicaciones hechas hasta hoy aparecieron en las más acreditadas revistas del Mundo.

El Instituto trabaja en el Perú a raíz de un Convenio que fue suscrito el 28 de junio de 1945, durante el Primer Gobierno del Dr. Manuel Prado, entre el señor Ministro de Educación Pública, Ing°. Dn. Enrique La Roza, y el Sr. Director del Summer Institute of Linguistics Inc., Dr. Dn. William Townsend.

El citado Convenio consta de 7 puntos, refiriéndose, cuatro de ellos, a lo que el Instituto debe hacer en el Perú: Estudiar, por medio de sus especialistas, los sistemas fonéticos y morfológicos de las lenguas; organizar vocabularios de las mismas; estudiarlas comparativamente; grabar, en discos fonográficos, la viva voz de los hablantes; recopilar datos antropológicos en general, debiendo ponerse especial énfasis en yerbas medicinales, tintes, canciones, leyendas y otros datos folklóricos y etnográficos y cooperar con todas las organizaciones interesadas en la investigación científica de los varios aspectos de la vida de las tribus indígenas.

Se estipuló también que los especialistas serían los intérpretes de las autoridades estatales peruanas, que se redactaría cartillas en idiomas indígenas, como un paso hacia la necesaria castellanizaron, que se traduciría textos de valor moral o patriótico a las diferentes lenguas selváticas y, finalmente, que el Instituto pondría su experiencia en el sostenimiento de Cursos de Capacitación de Lingüistas Peruanos y de una revista especializada sobre esta materia.

El Convenio de 1945 se amplió, posteriormente, con otro celebrado el 30 de abril de 1951 y con la Resolución Suprema N° 909, de 28 de noviembre de 1952. Esta última Resolución creó el Curso de Capacitación para Nativos Alfabetizados de la Selva Peruana que contaría, desde luego, con la cooperación del Instituto Lingüístico de verano, única Institución que podía dispensar ayuda, por la razón obvia del conocimiento científico de las diferentes lenguas, por parte de sus componentes.

Han transcurrido once años desde cuando el Instituto Lingüístico comenzó sus tareas en el Perú. Hace un año se cumplió el décimo aniversario y en tal oportunidad, entre las muchas manifestaciones de simpatía y admiración que se le dispensaron, se halla la carta que escribió el Dr. Luis E. Valcárcel, la misma que sintetiza con exactitud el valor de la contribución del Instituto al desarrollo de la vida cultural del Perú. El Dr. Valcárcel dice, en cierta parte:

“De todos modos, dan un alto ejemplo de verdadera conducta cristiana; pues, son sobresalientes sus virtudes morales, sin tacha su comportamiento privado y público. Pocas veces se puede formular juicios absolutos como en la presente; pero, después de 10 años de observación continua, se afirma con entera verdad que nunca en nuestro País hubo un caso tan extraordinario de acción social y trabajo científico realizados por un grupo de extranjeros, sin la más mínima censura por indebidas actividades o por actitudes que riñeran con el respeto a nuestro país, a sus instituciones y sus leyes. Tanto en las esferas oficiales como en las particulares, el testimonio es uniforme. Mr. Townsend y sus jóvenes son óptimos, no sólo buenos colaboradores en la magna obra de integrar a la comunidad nacional los millares de peruanos desparramados por la inmensa selva amazónica”¹.

¹ Véase: Dos Lustrós entre los Selvícolas, edición conmemorativa, Lima, 1955, p. 92.

En los primeros meses de 1956, el personal del Instituto en el Perú contaba con su Director General, el Dr. W. Townsend; un Director de los Cursos, el Dr. Kenneth Pike; el Director de la Rama peruana, Dr. Harold Goodall y el Sub-Director, Dr. Roberto Schneider.

El personal de lingüistas, en la fecha indicada arriba, era éste: (Los nombres que van escritos delante son los de las lenguas que estudian)

Aguaruna: Srts. Mildred Larson y Jeanne Grover.

Huambisa: Sr. David Beasley y Sra.

Capanahua: Sr. Eugene Loos y Sra.)

Shapra: Srts. Doris Cox y Loretta Anderson.

Arabela: Sr. Doland Rich y Sra.

Orejon: Sr. Robert Sandberg y Sra.

Ocayna: Srts. Beverly Holcomb y Arlene Agnew.

Bora: Sr. Wesley Thiensen y Sra.

Yagua: Sr. Paul Powlison y Sra.

Ticuna: Sr. Lambert Anderson y Sra.

Huitoto: Sr. Bryan Burtch y Sra.

Culina: Srts. Patsy Adams y Muriel Perkins.

Marinahua: Sr. Cecilio Hawkins y Sra.

Campa: Sr. Willard Kindberg y Sra.

Amahuaca: Sr. Roberto Russell y Sra.

Machiguenga: Sr. Wayne Snell y Sra.

Sr. Alfred Townsend y Sra.

Piro: Srts. Esther Matteson, Barbara Joyce Nies, Jeanne Forer y Annie Shaw.

Amuesha: Sr. Peter Fast y Sra.

Srts. Mary Ruth Wise y Martha Duff. Shipibo: Sr. James Lauriault y Sra.

Cashibo: Srta. Olive Shell

Sr. James Wroughton y Sra.

Cocama: Srts. Norma Faust y Audrey Soderholm. Mashco: Sr. Ray Hart.

Cashinahua: Sr. Ken Kensinger y Sr. Eugene Scott. Chayahuita: Sr. Harold Goodall y Sra.

Inca: Sr. Gerald Elder y Sra.

Jebero: Sr. John Bendor-Samuel y Sra.

Las diferentes labores sanitarias, administrativas y técnicas están, casi por completo, en manos de lingüistas, pues que médico, contadores, mecánicos, aviadores, enfermeros, maestros, ingenieros, etc., tienen como condición para intervenir en la vida institucional, la aprobación de un curso de Lingüística en la Universidad de Oklahoma o en alguna de las otras vinculadas con ella.

Cada lengua es estudiada, comúnmente, por una pareja de esposos o por dos jóvenes solteros, ya señoritas o varones, que llegan al grupo en balsa, canoa, en avión o a pie, generalmente después de largos y fatigosos viajes a través del bosque lleno de mortíferos insectos y grandes lodazales. Estos permanecen en él, alrededor de ocho meses del año. Hacen vida solidaria con

los indígenas hablando exclusivamente la lengua de éstos, sin romper la forma imperante de vida y recogiendo portentosas cantidades de materiales etnográficos de los cuales se desprenden los estudios específicos que después tienen que realizar en el campo de la Lingüística. Además, se convierten en personas gratas y necesarias, pues que sienten una honda simpatía por los nativos. Todos están suficientemente capacitados para prestar ayuda en los problemas particulares de los indígenas, para curar a los enfermos y ayudar a introducir reformas importantes en la vida social y cultural de ellos.

La difusión de muchas plantas útiles se debe a estos investigadores, al par que la introducción de prácticas higiénicas importantísimas en la Selva. Por fin, ellos difunden un apropiado conocimiento de la cultura imperante en el medio social peruano, a la cual se incorporan los grupos sin los desajustes que llevan consigo la utilización de medios extorsionadores.

Los dos meses que permanecen en la Base de Yarinacocha no se desvinculan de la lengua estudiada, porque van a este lugar acompañados de familias de nativos de los correspondientes grupos en estudio, con las cuales hacen una vida de comunidad muy íntima y cordial. Los adultos charlan, leen, graban, cultivan jardines, y los niños juegan durante largas horas. Muchos de los chiquillos hijos de lingüistas han aprendido las lenguas estudiadas por sus padres, mejor que las habladas por ellos.

Por fin, para completar el año, los investigadores gozan de un mes de vacaciones que les sirve para visitar alguna ciudad del Perú, y, al cabo de cada cinco años, uno disponible para viajar a sus patrias de origen: los EE. UU. de Norteamérica, el Canadá o la Gran Bretaña.

Cada investigador tiene algún familiar o amigo que sostiene, económicamente, su permanencia y estudios en la Selva. De este modo, las labores de investigación que cumplen los miembros del Instituto Lingüístico de Verano deben entenderse como una empresa sin intervención estatal extranjera y protegida por el Gobierno del Perú.

Un notable médico —el Dr. Kenneth Altig— y varias señoritas enfermeras cuidan de la Clínica y los servicios sanitarios de los grupos en los cuales el Instituto tiene investigadores. La Clínica atendió, durante los meses de enero, febrero y marzo de 1956, a centenares de personas de muchos kilómetros a la redonda, vacuno contra diversas enfermedades, a gran número de personas y en ella nacieron los niños de una joven campa y de otra shapra. El médico hace vuelos frecuentes en misión sanitaria de rutina o atendiendo a llamadas de urgencia de enfermos graves, que se hace por los pequeños radio transmisores de los lingüistas esparcidos por todos los rincones de la Selva. Cumple, además, funciones concretas en la campaña antileprosa.

Los transportes aéreos están a cargo de varios veteranos conocedores del medio: el Capitán Larry Montgomery, el Teniente Bondurant y los aviadores o técnicos Srs. Lance, D. Smith, Weaver y Smith P., que tienen a su cargo la movilización de un gran anfibio “Catalina”, obsequio del pueblo de México al del Perú, y que lleva el nombre del malogrado y notabilísimo indigenista mexicano Dn. Moisés Sáenz y de otras unidades menores pero muy eficientes, que en el transcurso de 10 años de constante trabajo, no han tenido, por felicidad, ningún percance importante

que lamentar. El 10 de noviembre de 1956, el Dr. Townsend hizo entrega, al Gobierno del Perú, de un avión —el “Amistad de Orange County”—, obsequio hecho al Gobierno del Perú, para el cumplimiento de los planes científicos y educativos de la Selva peruana.

Los servicios de radiocomunicación y de transportes aéreos combinados, salvaron, hace poco tiempo, la vida del famoso Tariri, curaca de los shapras. Cuando Shutka, un enemigo de los progresos de la tribu le atravesó las vísceras de un balazo disparado desde el interior de la Selva, el médico de Yarinacocha, enterado, por radio, del desgraciado suceso, dio instrucciones precisas sobre el modo de tratamiento inmediato. Luego voló un avión y lo llevó consigo a Yarinacocha, donde, tras una delicada intervención, se le salvó la vida.

Tariri no mata a Shutka, pese a poder hacerlo, por haber sido ganado por las ideas cristianas, que le enseñan a no matar.

Los aviones prestan, además, valiosos servicios a las diferentes oficinas estatales, a los hombres de ciencia y escritores que viajan a esas regiones y a los misioneros católicos (varones y mujeres), que viven en apartadas regiones selváticas cumpliendo su misión evangelizadora.

Una escuela para niños, un colegio de secundaria, una pequeña imprenta, un eficiente servicio de luz eléctrica y de teléfonos, una pequeña oficina de correos un gran salón de actuaciones públicas, varios talleres y almacenes y, desde 1956 una granja experimental completan las dependencias e instalaciones de Yarinacocha. .

La situación en que se halla el estudio de los diversos idiomas, no es la misma en todos los casos. En unos se va estableciendo los contactos humanos preliminares; en otros se va recogiendo los primeros materiales para el estudio del sistema fonético; en otros, ya se ha estudiado o se va estudiando la gramática o el vocabulario, para la organización de diccionarios y hay otros, que tal vez si lleguen a cerca de 30, de los que no se tiene todavía idea concreta, pues que si bien se sabe de la existencia de los pueblos que los hablan, no se ha podido localizar a éstos, ya porque viven en sitios difícilmente accesibles o porque tienen extensas zonas de rotación nómada.

La contribución del Instituto Lingüístico de Verano al conocimiento de nuestras culturas orientales y a la penetración equilibrada de los elementos de la cultura imperante en el medio social peruano, en el seno de esos grupos retrasados, es de una importancia remarcable. El Instituto puede estar satisfecho, en la misma medida en que quienes hemos tenido oportunidad de conocer su labor estamos admirados y agradecidos.

II.—LAS ESCUELAS BILINGÜES.

1. Origen.

En 1956 funcionaron escuelas bilingües en cerca de 40 lugares diferentes de la selva peruana, en los que habitan connacionales nuestros hablante de nueve idiomas diferentes, que no son



precisamente el español, el quechua ni el aymara. El alumnado de todas las escuelas juntas avanza rápidamente sobre el millar.

Los maestros son aborígenes miembros de los grupos, con un notable ascendiente sobre ellos y que hasta hace pocos años vivieron en absoluto acuerdo con las costumbres tribales y con la estructura económica basada en la caza, la pesca y una incipiente agricultura. La nueva función a la que los ha destinado las avanzadas de la cultura imperante en el medio social peruano ha cambiado notablemente sus hábitos. Un jefe muy respetado de los piros es, ahora, maestro de ellos, así como lo ha sido también, por un tiempo, entre los machiguengas, cuya lengua conoce tanto como la suya propia. Otro joven maestro de los cashibos debió haber heredado una parte del poder de su padre, famoso curaca, pero prefirió dedicarse a la docencia entre los hombres de su grupo. Otro es hijo de una mujer cashiba a la cual raptaron los “civilizados”, después de haber dado muerte a su padre. Otro maestro, por fin, compenetrado de las normas imperantes en las leyes y las costumbres nacionales del Perú, ha liquidado su poligamia sororal.

Todos llevan frescos los recuerdos de su vida montaraz, aun cuando el milagro del libro y de la religión ha transformado de un modo profundo su mente y sus costumbres.

Apenas se puede encontrar un mestizo que creció entre los piros, aprendió la lengua de ellos y vivió sus costumbres, por haber sido adoptado, en la niñez, por gentes de este grupo proverbialmente hospitalario.

No faltan, desde luego, maestros que asistieron a alguna escuela fiscal, que sirvieron en el ejército o que vivieron en grandes ciudades, por lo común como fámulos de grandes, señores de la selva.

Las escuelas bilingües tienen su antecedente indirecto en el Convenio de 28 de junio de 1945 (ya citado), el mismo que se concretó en el Decreto Supremo N° 909, de 28 de noviembre de 1951, cuyo texto reproducimos luego por considerar que en él está encerrado uno de los pasos más importantes dados, en materia educativa, en toda la vida de la República. Dice:

CONSIDERANDO:

Que es propósito del Gobierno extender los beneficios de la Campaña Rural a la Selva, cuyas tribus se hallan dispersas debido a las especiales condiciones geográficas de su suelo y a las variadas características idiomáticas de cada uno de esos núcleos humanos;

Que para realizar este objetivo es necesario preparar maestros utilizando a los propios nativos alfabetizados y estableciendo un tipo especial de escuela en la que, al mismo tiempo de impartir a los educandos los elementos esenciales de una cultura inicial, se les capacite para el trabajo productivo, se les enseñe normas básicas de vida civilizada, concepto de nacionalidad y prácticas higiénico-sanitarias; y

Que es conveniente aprovechar las experiencias adquiridas en los últimos años por los profesores del Instituto Lingüístico de la Universidad de Oklahoma, en las tribus de la Selva.

SE RESUELVE:

1°. —Organizar un Curso de Capacitación para nativos alfabetizados de la Selva peruana, que funcionará en Yarinacocha (Distrito de Pucallpa)

2°.
Cashibo, Aguaruna, Huitoto y Bora.

A este Curso asistirán 2

3°. —El Curso se realizará con la colaboración del Instituto Lingüístico de la Universidad de Oklahoma y tendrá una duración de tres meses.

4°. —El Plan de Estudios del Curso en referencia comprenderá:

- a) Fonética,
- b) Cursos básicos (Lectura, Escritura y Cálculo),
- c) Práctica Pedagógica,
- d) Nociones de Higiene y Sanidad,
- e) Nociones de Administración Escolar.

5°. —El Ministerio de Educación Pública queda encargado del cumplimiento de la presente Resolución, debiendo cubrirse los gastos que demande con la Partida que para tal efecto se ha consignado en el Presupuesto General de la República para 1953.

Regístrese y comuníquese
Rúbrica del señor Presidente de la República.
Mendoza.

2. Sistema de Reclutamiento.

Después de un período de convivencia e incesante práctica y estudio del idioma, que marcha simultáneo con el adiestramiento de algunos hombres en la lectura y la escritura y con la persuasión sobre los objetivos, que se persigue, el lingüista se gana algunos valiosísimos colaboradores y está en condición de dar el sistema de signos con el que puede escribirse la lengua con desenvoltura.

Los primitivos colaboradores van ya en camino de ser maestros.

Los contactos con las poblaciones oficiales de la Selva peruana y los Ciclos de Capacitación completan la obra. Los maestros ya alfabetizados se adiestran, incesantemente en el manejo del castellano y asisten a las clases especiales que se les dicta sobre temas de administración escolar, sobre cursos de cultura general y conocimientos técnicos, siguen sus partidas supletorias de nacimiento —pues que muchos tienen una sola palabra como nombre y casi nadie conoce la fecha en que nació— se inscriben en los registros Militar y Electoral, siguen los expedientes de Ley para la inscripción de sus mujeres, hijos y demás familiares y, en suma, comienzan a sentirse ciudadanos del Perú. Algunos de ellos asumen el liderato de sus grupos e inician, venciendo las grandes dificultades que la Ley pone a estos hombres humildes y desconocidos, la gran tarea de amparar las tierras en que viven, según sus mitos, desde el tiempo en que el bosque se pobló de

árboles y el cielo de aves.

3. El Ciclo de Capacitación.

Hacia fines de diciembre empieza un rumoroso desplazamiento a través de la Selva. Desde los cuatro puntos cardinales surgen, de en medio de los montes, los actuales o futuros maestros, para concentrarse en Yarinacocha. Van en aviones, en canoas, en balsas, por carretera. Van llevando a sus mujeres, a sus hijos. Llevan también sus loros, sus cerbatanas, sus flechas y otros arreos de caza y pesca. La llegada de cada grupo constituye una novedad que conmueve el ambiente y suspende parte de las actividades generales. Una vez en el lugar, cada familia se dirige a la casa que le ha sido designada, donde acondiciona sus enseres para una plácida permanencia de cerca de cuatro meses.

En cambio, cuando regresan a sus tribus, hacia comienzos de abril, van portando cerdos, gallinas, pavos, patos, semillas y plantas de árboles frutales, motores para lanchas, escopetas, victrolas, linternas eléctricas, bicicletas, ropa, medicinas y, junto con todo ésta, un buen lote de libros, de cuadernos, de lápices y cartillas. Los libros y la observación de la vida de los demás generan la transformación.

En adelante, el maestro bilingüe es un consejero del grupo. A él se lo mira como al símbolo de la civilización que avanza.

Durante los tres meses de permanencia en Yarinacocha, el trato cotidiano con los profesores y entre los mismos maestros bilingües significa un tiempo de Práctica imperativa y vivencial del castellano. Los maestros bilingües, procedentes de numerosas tribus de la selva, no podrían entenderse entre ellos, y no podrían mantener esa camaradería y fraternidad tan armoniosas, que se hacen notorias al observador menos avisado, si no se usara un lengua común, que en este caso tiene que ser necesariamente el castellano. Las diferencias entre una lengua y otra de las habladas por ellos son, en casos, tan profundas como las que existen entre el quechua y el alemán.

Durante los tres meses iniciales de cada año, y desde hace cuatro, Yarinacocha se convierte en el más extraño lugar de entrenamiento pedagógico del País. Los profesores, contratados especialmente por el Ministerio de Educación Pública, dictan las clases, familiarizan a los maestros bilingües con los resortes de la cultura peruana, con las preocupaciones de los adultos y los juegos de los niños, con las instituciones del Estado, con las obligaciones cívicas, con los beneficios derivados de la ciencia y de la técnica, con los elementos sustantivos de las leyes y la historia nacional, con los diferentes pueblos que habitan todos los climas del Perú, de América y del Mundo, con los secretos del mundo sideral, la debida fabricación de una mesa o la cocción del agua para comer los alimentos en condiciones que no produzcan los males que por milenios han diezmando poblaciones selváticas íntegras.

Los técnicos ensayan con ellos la fabricación práctica de casas, el cultivo de los campos, la recuperación de tierras, la plantación y el injerto de los árboles frutales, etc.; el médico les lleva desde la observación mediante el microscopio hasta las prácticas de vacunación y el tratamiento

de urgencia de una picadura de víbora.. La avidez por aprenderlo todo es insaciable. Jamás tuvo el autor ante sí gentes con más ansias de saber.

Las clases dictadas en castellano, especialmente cuando se refieren a la aplicación de los conocimientos adquiridos en el trato inmediato con los niños alumnos que tendrán en la selva, son, para mayor comprensión de los maestros bilingües, traducidas simultáneamente a todas las lenguas, en un esfuerzo por entenderse mejor en esa aun inexplicable Babel que surgió en el Oriente del Perú.

Seis horas del día y dos de la noche son los usados para el entrenamiento formal. El informal es mucho más prolongado y continuo, pues que proviene del trato mutuo entre todos los asistentes al Ciclo tanto en calidad de alumnos como de maestros. Todos ellos hacen una vida de fraternidad que conmueve profundamente. Asisten a sus clases con infantil algarabía, charlan largamente sobre los problemas y éxitos de sus escuelas; hacia la tarde pescan en el lago y los domingos hacen viajes a lo impenetrable de los bosques para regresar cargados de rosarios de monos y de loros que son delicioso manjar guisados por ellos.

Parece que es interesante dar algunas cifras y fechas, tomadas de la Memoria que leyó el autor de estos apuntes, en 1956.

En 1953 se matricularon como postulantes a ser maestros bilingües, 16 personas pertenecientes a cuatro tribus de la Selva: Piro, Aguaruna, Cashibo y Amuesha.

En 1954, la matrícula fue más nutrida. Alcanzó a 27 alumnos pertenecientes a las tribus antes enumeradas y a otras dos nuevas: Shipibo y Machiguenga.

En 1955, el número de alumnos creció hasta alcanzar la cifra de 40, pertenecientes a nueve tribus. Se aumentaron, por tanto, 3: Bora, Ocayna y Yagua, esta última, sin la buena suerte de todas las anteriores.

Además en dicho año comenzó a funcionar normalmente el llamado Ciclo Pre-Escolar, que tiene una gran importancia para el destino de este tipo especial de adiestramiento de maestros. Los alumnos de él son, casi siempre, exclusivamente monolingües y se los somete a un gradual proceso de alfabetizaron simultánea en su propia lengua y en castellano, con miras a forjar candidatos para un próximo Ciclo de Capacitación, que debe enviar maestros a las tribus que nunca los tuvieron, o a reforzar, en otras regiones, el trabajo de aquellas que ya los tienen. Como los 13 Pre-Escolares de 1956 procedían de las tribus Cashibo Yagua, Machiguenga, Shapra, Culina, Huitoto-Ocayna, y Ticuna, se tuvo la indispensable ayuda de los investigadores de dichas lenguas, pues que sólo ellos podían entenderse debidamente con estos futuros servidores del País.

En 1956 asistieron 48 alumnos oficiales y, entre ellos, 15 del pueblo Piro dos del Bora, 11 del Aguaruna, 5 del Cashibo, 4 del Shipibo, 8 del Amuesha uno del Ocayna, uno del Cocama y uno del Machiguenga. Todos ellos de los más remotos ríos de la Selva peruana. Había 33 del Departamento de Loreto, 11 del de Amazonas, 9 del de Pasco, 5 del de Cuzco y 3 del Departamento de Madre de Dios; vale decir que había individuos provenientes de mucho más de medio millón de kilómetros cuadrados de selvas no pocas veces hondamente desconocidas por las personas



pertenecientes a nuestra cultura.

De todos aquellos maestros, había 43 varones y 5 mujeres, repartidos en dos niveles, de acuerdo a su preparación personal. Efectuadas las pruebas de promoción, ingresaron al servicio del Estado, 9 de los 15 postulantes. Los otros cinco fueron rezagados para elevar su preparación entre 1956 y 1957.

El maestro bilingüe es sencillo, cordial, amante de la libertad y del orden. Se halla constantemente interesado en averiguarlo todo, en saberlo todo, en llevar todo lo que la civilización demanda hasta sus lejanísimos parajes a muchos de los cuales, en viajes a pie, habría que llegar en muchos meses de riesgosa marcha. Aprende con paciente esfuerzo, pero después olvida poco de lo aprendido. Es parco en el hablar, aun cuando logra animarse a veces de modo sorprendente. Es frugal y acusadamente temperante, pues que no consume bebidas alcohólicas: ni estimulantes de ninguna especie. Tiene un criterio apostolar de su misión y se halla poseído de un profundo sentimiento cristiano que acondiciona su conducta y sus hábitos.

Su conocimiento de la lengua y las costumbres de su grupo, su ascendiente sobre él, su capacidad cultural y biológica, su hábito de vivir un tanto impasible frente a las acometidas de mortíferos insectos que atormentan, hasta desesperarlo, a otro tipo de individuos, lo hace realmente insustituible en la función especial que se le asigna.

El autor quiere, en estas líneas, tributar su admiración a estos maestros, con cuya amistad y confianza se siente honrado.

4. Distribución de los grupos. Nomadismo.

Es de advertir que los grupos humanos hablantes de cada lengua tienen sus áreas de distribución en extremo amplias. Alguno de ellos es tradicionalmente nómada y su zona de desplazamiento es enorme y dura años. Como consecuencia, se necesita muchísimos más maestros de los que se tiene, ya no sólo para grupos nuevos, sino para los mismos que cuentan, aparentemente, con un número crecido de ellos.

Los maestros de grupos nómadas necesitan, además, estar enterados cuidadosamente de las técnicas de recuperación de tierras, para ayudar a sus correspondientes pequeños sub-grupos a dejar el nomadismo determinado por el empobrecimiento del suelo y de la caza y sustituirlo por el aprendizaje de la agricultura científica y la cría de animales que pueda suplir con ventaja a la mera recolección, a la caza asistemática o a la siembra de especies vegetales alimenticias que es suficiente plantarlas para proceder a la cosecha, al cabo de un tiempo.

Ya hay pequeñas ramas de estos grandes grupos, que han venido sedentarizándose, como consecuencia de la introducción de animales poco andadores como los cerdos y las vacas, al mismo tiempo que por la de plantas cítricas y de otra

Especie, que antes no formaban parte de la preocupación de los hombres. Esto se ha producido, desde luego, por obra de los maestros bilingües.

5. La Nueva Escuela.

El Maestro Bilingüe retorna a su tribu al cabo de los trabajos del Ciclo de Capacitación y comienza, en el propio terreno, las labores para las cuales se adiestró en Yarinacocha. Procede a la matrícula de los pequeños, construye la escuela con sus propias manos e inicia su tarea con notable responsabilidad y buen criterio. Su labor diaria dura cinco horas; ya en dos ciclos de 3 y 2 horas, de mañana y de tarde, respectivamente; ya en uno sólo que comienza a las siete de la mañana y se interrumpe con prolongados recreos en que se usa de juegos educativos que continúan, informalmente, las materias de la clase.

No pocos de los chiquillos se quedan en casa del maestro porque los hogares se hallan muy distantes de la escuela y hay que ir a ellos en una larga travesía en canoa o por el tupido bosque.

Los resultados de la educación son notables, como se podrá apreciar a través de estos dos casos.

El autor de estas líneas conoció a un joven shapra con quien no pudo cruzar ninguna palabra por el mutuo desconocimiento de la lengua. Esto pasó hacia el mes de enero de 1956. En el mes de marzo del mismo año, es decir, algo de dos meses y medio después, y por los medios metodológicos en uso, el shapra podía escribir y leer en su lengua y había aprendido el castellano en medida suficiente para sostener una conversación sencilla y, desde luego, para avergonzarse, también suficientemente, a su interlocutor, que en el mismo tiempo había apenas alcanzado a pronunciar y comprender correctamente diez palabras del shapra, incluyendo, entre ellas, nombres de personas.

El segundo caso es el siguiente:

El niño Vicente Pishagua, alumno de una escuela amuesha del río Pachitea le escribió una carta en los siguientes términos:

“Tengo un gran placer a dirigirle una carta para usted doctor. Tengo gusto avisarle sobre nuestra Escuela en Puerto Victoria, en Pichis:

Nosotros estamos alegres todos los alumnos de la escuela o mejor dicho mis compañeros de la escuela.

Nosotros estamos trabajando muchas cosas en nuestra escuela. Todos mis compañeros hemos hecho un campo para fútbol, 100 mtros de largo 60 de ancho, hemos hecho también una chacrita al lado de nuestra escuela, hemos aprendido muchas cosas por el maestro, el maestro está trabajando para instruirnos a nosotros.

.....

Dios guarde a usted. Vicente Pishagua”.

Vicente Pishagua es alumno que inició su aprendizaje de la lectura, la escritura y el castellano, hace no más de tres años.

Tuvimos la oportunidad de visitar dos escuelas bilingües. La primera estaba ubicada en una colonia shipiba de las orillas de Yarinacocha; la otra, en un pueblo también shipibo del Tamaya.

Una y otra ocupaban un claro ganado al bosque tupido y lleno de rumores. El techo de palmera, las paredes y piso de caña, los muebles de madera labrada, una pizarra lustrosa. Muchos cuadros con representaciones de escenas de la historia, con instrucciones gráficas sobre prácticas higiénicas, con mapas del territorio nacional y un buen número de niños de ojos oblicuos y oscura tez.

En los alrededores, los huertos con frutos nativos y exóticos llevados por los maestros y, por delante de la Escuela, un pulcro y luminoso patio aromado por los raros perfumes que avanzan desde la selva como el aliento de una gran boca. Al centro, un enorme mástil, tan enorme que sólo es posible conseguirlo en la Selva. En él flamea la Bandera Nacional como un aviso perenne de que hasta ahí llega el dominio del Estado y la preocupación del hombre por conocer el pasado y trabajar por el futuro de este País tan honda y dolorosamente desconocido.

Al ver tantas alusiones, tan emocionado e intransigente recuerdo del País, el autor pudo explicarse por qué varias veces había encontrado grabado, en las cortezas de los árboles y en las arenas de las playas, el nombre del Perú.

6. Cartillas.

El sistema didáctico de Lectura y Escritura es el que se denomina Psicofonético, experimentado por cerca de 20 años, tanto en México Como en el Perú, por su creador el Dr. Guillermo Townsend. Tiene una técnica especial cuya exposición escapa a los propósitos de la presente crónica, pero cuya eficacia queda demostrada a través de los valiosos ejemplos que dan la carta del niño Vicente Pishagua y la experiencia personal del autor con Shiniki Tariri, el joven shapra al que se hizo alusión en otra parte.

Las cartillas son muy variadas. Cada lengua de las que ya tienen maestros, y algunas de las que recién los han de tener, posee sus propias cartillas bilingües.

Toda cartilla se hace tomando los elementos del ambiente selvático. El Cálculo, por ejemplo, se realiza a base de loros, monos, mariposas, peces, canoas, yuncas, plátanos, madera, pieles u otros productos de la Selva, que se vende, tierras que se labra, animales útiles que se cría. . . . Nada está librado al azar. Cada línea de una cartilla requiere un atento y prolongado estudio antes de ser pasada a los mimeógrafos. Inclusive, a menudo se hace una experimentación preliminar antes de la impresión definitiva, con el objeto de superar las cartillas iniciales que, por serlo, no tenían la deseada perfección.

Para 1957 se tendrá series completas de cartillas en 9 idiomas, fuera de las muchas en castellano, comunes a todos los grupos.

7. El Instituto Indigenista y las Escuelas Bilingües.

Los Congresos Indigenistas y su Comisión Permanente constituida por el Congreso Indigenista Interamericano y los Institutos Indigenistas Nacionales, no han cesado de preocuparse hondamente por el grave problema del analfabetismo entre las grandes masas nativas. Numerosas recomendaciones y resoluciones están inspiradas en el propósito de extender la educación

hacia todos los grupos, pues que ella constituye un derecho humano concurrente con un deber fundamental de los estados.

Yendo a lo más reciente, el Tercer Congreso Indigenista Interamericano de La Paz (Bolivia), recomendó la formación de Comités Nacionales Permanentes de Alfabetización en lenguas indígenas y en la lengua oficial nacional (Cap. III, 7), al par que creyó oportuno hacer hincapié en la experiencia peruana sobre educación bilingüe de la Selva, para recomendarla como medio eficaz de solución, a los asociados que tuvieran problemas similares (Cap. III, 10).

El Acta final del magno Certamen divulga de este modo el contenido de la Recomendación:

“Recomendar a los Gobiernos de los Países Americanos que cuentan con población indígena selvícola, tomen en consideración la experiencia del Perú, sobre enseñanza en lengua vernácula y con maestros indígenas, para que contemplen la posibilidad de su aplicación”.

Este es, no hay duda, un reconocimiento de la benéfica labor de las escuelas bilingües, hecho por el más alto organismo interamericano que se vincula con el presente y el porvenir de los indígenas de América.

III.—EL ASUNTO DE LA TIERRA.

1. Antecedentes.

El asunto de las tierras de los grupos humanos selvícolas tiene particular importancia para el presente, y lo tendrá más para el futuro de la educación en el Oriente del País, y no sólo para ella, sino para el desenvolvimiento de todo el orden social y económico del Estado peruano.

La primitiva legislación republicana sobre el asunto de las tierras de montaña data de 1832. El 21 de noviembre de dicho año fue dictada una Ley, por don Agustín Gamarra, entonces Presidente de la República, creando el Departamento de Amazonas y señalando (Art. 60) la cantidad de dos mil pesos para la compra de herramientas e instrumentos de labranza con destino a ser distribuidos entre los indígenas que “se vayan reduciendo”.

Más tarde, el ciudadano Presidente Dn. Ramón Castilla da una nueva Ley el 24 de mayo de 1845 y se inquieta en ella, una vez más, por la suerte de los indígenas a los que había aludido la Ley anterior. La parte considerativa de este precepto legal afirma que “la nación tiene el deber de proteger la civilización” de los indígenas existentes en las montañas; “de mejorar su suerte y de traerlos al seno de la sociedad por los medios de suavidad y conveniencia, para cuyo objeto fue dictada la Ley de 21 de noviembre de 1832”. En la parte resolutive afirma que “Todos los indígenas pobladores son dueños con pleno y absoluto dominio, de los lotes de terreno que cultivaren. . .”.

A estas leyes siguieron otras disposiciones de diversa índole. Así, la Resolución Suprema de 15 de noviembre de 1847 dispuso que se amparase la posesión de los indígenas (Art. 4); el Decreto Supremo de 15 de abril de 1853, dado por el Presidente don José Rufino Echenique,

ordenó que se usara “medios verdaderamente sociales” para conseguir la “reducción” de ellos y, que no se empleara “por ningún motivo “la fuerza ni la hostilidad, pues que juzgaba que las tribus indígenas podrían “ser traídas a la comunicación y trato por los medios de comercio y la persuasión” “en el sentido más pacífico, más benévolo y liberal”.

Disposiciones inspiradas en las mismas ideas están contenidas en la Ley de 9 de enero de 1865 y en la de 26 de diciembre de 1870, dada por don José Balta.

Merece un párrafo aparte el Decreto Prefectoral de don Francisco Alvarado Ortiz, Coronel de Infantería de Ejército, Gobernador General, Político y Militar del Litoral de Loreto, etc., dado en la ciudad de Nauta, el 6 de diciembre de 1853. El citado Decreto, que tiene dos considerandos y once artículos, revela el conocimiento del problema de la época, por su autor, al mismo tiempo que señala pautas importantes para el trato con los grupos selvícolas. El Art. 2º afirma que “Las posesiones de los indígenas, ya sean en el campo, ya en las poblaciones que ellos han informado, no pueden ser arrebatadas por ninguna persona ni poder, sin que espontánea y libremente ellos quieran venderlas y cederlas a otro”. El Art. 5º prohíbe terminantemente el ingreso de vagos a los pueblos, ríos y quebradas, con el pretexto de comercio “porque la experiencia ha manifestado que lo contrario causa mil males al País ocasionando escenas desagradables a la humanidad y opuestas a la moral”. Hay otras disposiciones en las que se indica el camino para la mejora de “reducciones”, cultivos, etc.

En 1853 se había adelantado notablemente en cuanto a los conceptos protectores de los aborígenes, por lo menos entre quienes los conocían de cerca y sabían, por tal proximidad, el alto valor humano de los componentes de los grupos orientales. Se estaba, por tanto, muy por encima de la época posterior en la que se pensaba que el arrebatar las tierras por ellos poseídas era un acto de “reconquista”, como lo afirmó la Resolución Suprema de 6 de agosto de 1874, y como se insiste, a través de graves omisiones, en todas las leyes del siglo actual.

En todo este camino de defensa de los aborígenes tuvieron parte principalísima los misioneros de diversas órdenes, que pusieron en práctica aquel célebre pasaje de la Bula de Paulo III: (1537) El indio, como hombre que es, no debe ser privado del goce de su libertad ni del dominio de sus bienes y menos reducido a la servidumbre.

2. La Ley Vigente.

La Ley vigente sobre tierras de montaña tiene fecha 31 de diciembre de 1909. Ella deroga (Art. 25) todas las anteriores, en lo tocante a la adquisición y reconoce 4 formas (Art. 2º) únicas en las que se puede conseguir su dominio legal (Art. 1º). Entre tales cuatro formas, demás resulta decirlo, no entra la posesión, puesto que, de acuerdo a dispositivos fundamentales, los bienes del Estado son imprescriptibles, aun cuando en el caso de los aborígenes selvícolas este dispositivo desde el punto de vista de los principios, es inaplicable, pues que todas nuestras leyes republicanas son muy posteriores a la ocupación de las tierras por ellos, y la ley no tiene efecto retroactivo, como lo dice la Carta Fundamental y lo señaló un notable jurista peruano².

² GUEVARA (Víctor J.).—La Importancia del Nacionalismo de los Máseos y Machiguengas. — Rev. Perú Indígena, Lima, Vol. IV, Nrs. 10-11 1953, pp. 106-110.

Ni la Ley de Tierras de Montaña, ni su Reglamentación de 11 de marzo de 1910, ni las resoluciones y decretos posteriores ponen una sola letra en torno a la situación en que deberán quedar, frente al arrollador avance de las adquisiciones de tierras selváticas, los milenarios pobladores de la selva, dueños de ellas por derecho natural e histórico. Por mucho hacer, se dictó la Resolución Ministerial N° 291, de 11 de octubre de 1954, ordenando la sistematización de las investigaciones que se hayan realizado sobre poblaciones selvícolas, sin tocar para nada el asunto fundamental de las tierras por ellas ocupadas.

El olvido que la ley dispensa a los selvícolas se hace mucho más notorio, cuando el Art. 18 de la referida disposición legal de 1909 señala que no podrán ser materia de adquisiciones, entre otras muchas cosas, los carbones, los pajonales, las piedras, las arenas, las cales y pizarras. Las piedras merecieron más atención que los hombres.

En verdad, el último párrafo del Art. 29, que afirma que “La adquisición de las tierras de montaña. . . comprende la de los vegetales que contengan cualquiera que sea su naturaleza”, parece que estuvo a un paso de decir, explícitamente, que la tal adquisición comprendía también a los indígenas que ocupan esas tierras cubiertas de esos vegetales.

Los dispositivos del Decreto Supremo de 11 de marzo de 1910, que como ya se ha señalado, reglamentan la Ley General de Tierras de Montaña aclaran todavía más la posición adoptada por los legisladores frente los indígenas. Al definir dichas tierras (Art. 1°) dice que son propiedad fiscal mientras “no hayan sido legítimamente adquiridas por particulares o personas jurídicas capaces de obtener propiedad en el País”. Los títulos legítimos (Art. 3) son los expedidos por el Ministerio de Fomento en virtud de trámites especiales o los provenientes de compraventa, permuta, donación, partición o herencia, inscritos en el Registro de la Propiedad Inmueble, si las adquisiciones fueron hechas antes de haberse dado la Ley de 1909.

Es posible que los legisladores tendieran por este medio a interesar a los indígenas en la adquisición legal de las tierras por ellos ocupadas. Pero, si así fuera, revelaría el hecho un deplorable desconocimiento de la realidad humana del Oriente peruano, cosa que, por cierto, es inadmisibles.

La atención que se preste al Capítulo VIII, referente a la tramitación de las solicitudes de compra, denuncia y adjudicación gratuita amplía el desamparo de los indígenas. Las solicitudes deben presentarse por duplicado y por escrito; “expresando en ellas el nombre, edad, nacionalidad, profesión y domicilio legal del peticionario, el nombre, ubicación y extensión aproximada del terreno con todas las señales que sirvan para distinguirlo, a cuyo efecto se acompañará el respectivo croquis, el nombre de los colindantes, si los hubiere, el de la población y el de los ríos o lagunas inmediatas y su distancia, la ruta que conduce a la aduana de exportación y la naturaleza de la explotación a que se intenta someter el terreno” (Art. 65).

Es preciso agregar a esto los depósitos de dinero que se hace (Art. 66), la publicación de avisos, por 30 veces, ¡en un periódico! (Art. 73), etc., etc., etc.

No se tuvo pues en consideración las peculiares condiciones culturales de los selvícolas, y se procedió con una notoria y dolorosa prescindencia de ellos, a quienes debemos considerar

peruanos de acuerdo al propio precepto de la Carta Fundamental del Estado, pues que son “nacidos en el territorio de la República” (Art. 4°).

El panorama se completa con la inaplicabilidad del Título XI de la Constitución del Estado, a los pobladores de la selva, pues que los preceptos de él están dirigidos a la protección de las Comunidades Indígenas, que tienen una génesis y una contextura actual sustantivamente diferentes de las que corresponden a las tribus silvícolas. Esta circunstancia fue eruditamente tratada por el Dr. Dn. Francisco Ponce de León, Catedrático de la Universidad Nacional del Cuzco y Presidente de la Comisión de Asuntos Indígenas de la Cámara de Diputados del Perú, en un Informe que presentó a la segunda reunión de la Comisión de Expertos en Trabajo Indígena de la Organización Internacional del Trabajo.

El Informe del Dr. Ponce de León, que lo leemos luego de escritas las precedentes páginas, es un antecedente importantísimo para el conocimiento del tema que nos ocupa, pues que él, con muchos otros argumentos más de los usados aquí, llega, en suma, a enunciar que “Ninguna disposición legal ampara el derecho de los selvícolas, de poseedores naturales o usufructuarios de esas tierras y bosques”; que, por consiguiente, “Puede. ... el Estado transferir la propiedad de terrenos de montaña, sin consideración alguna, así estén o no habitadas por selvícolas, Y el concesionario puede desalojarlos en el ejercicio de su derecho de propiedad”.

El autor del informe juzga que “este es uno de los vacíos que urge llenar en nuestra legislación”.

Alienta saber que haya habido alguien que estudiara el mismo asunto que es materia de este trabajo y que lo haya tratado con la suma de documentación con que lo hace. Debemos pensar en las serias dificultades que hallaría para no haber concretado sus valiosas comprobaciones sobre el desamparo legal de los selvícolas, con la presentación de un proyecto de Ley protectora de ellos, que habría sido de desear y de esperar, dada su versación en el problema y su calidad específica, de Legislador, de Presidente de la Comisión de Asuntos Indígenas de la Cámara de Diputados y de representante del País en la reunión de la OIT, realizada en Ginebra, en marzo de 1954.

3. Las Consecuencias Inmediatas.

Es de advertir que la venta de tierras de montaña ha venido produciéndose con extrema rapidez. Fuera de personas efectivamente interesadas en colonizar, han presentado solicitudes de compra muchísimas otras que nada tuvieron ni tendrán que hacer con la selva. Muchas de ellas, convencidas de la imposibilidad de trabajar en la explotación agrícola o forestal, han abandonado los amparaes provisorios; otras muchas los retienen y consolidan porque el avance de los planes viales y su sentido comercial muy acusado les hace presentir que podrán especular pronto y sin riesgo. Por último, unas pocas tienden a establecer industrias que proporcionarán una remarcable prosperidad económica en el futuro, al par que asentarán la real soberanía del País en esas lejanas y desconocidas tierras.

Entre tanto, los habitantes de la selva, desamparados por el Estado, tratados como “infieles”, “chunchos” y “salvajes”, con sus más negativas connotaciones, se han ido replegando hacia regiones más hostiles, en las que las condiciones de vida tienen que ser por fuerza más duras y, en casos, insostenibles.

A veces, como natural reacción “frente a un despojo que no logran entender han atacado los puestos de avanzada y cometido tropelías, si bien menores a las que han tenido y tienen que soportar. En otros casos, se han “sometido” y tienden a convertirse en una parte importante de la propiedad inmobiliaria, imitando, en forma que alarma, a los “yanaconas” y otros infelices que, en latifundios de tipo feudal, estrangulan las posibilidades de progreso efectivo de las sierras del Perú.

En este momento es que sobrevienen los extorsionadores “contratos” de trabajo, carentes de todo control por el Estado³, los típicos pagos en alcohol o mercaderías de precios astronómicos y casi impagables, las depredaciones de toda índole, las acusaciones de subversión y, no pocas veces, los trabajos forzados de los que la gente habla y las distancias callan.

Parece ser que el anhelo un tanto incontrolado de colonizar la selva a lo largo de una generación, de dos o de tres y, en casos, a lo largo del período de duración de un gobierno, conduce al País, del modo más peligroso, al renacimiento de sistemas explicables en el siglo XVI, pero incompatibles con los reales intereses nacionales y con las nuevas concepciones acerca de la Sociedad y del Hombre.

Las escuelas, en general, representan una realidad de valiosas proyecciones para el futuro del Oriente y sufren, como no podía ser de otro modo, las consecuencias de las ansias colonizadoras del Estado. Funcionan, muchas de ellas, en tribus de la selva y tienden a difundir su obra hacia otras nuevas en las que tenemos el deber de impedir que se forme consciencia la idea de que la “civilización” es un feroz instrumento de ataque a su libertad, a sus personas y a sus bienes. Estas escuelas han incorporado ya algunos nuevos ciudadanos capaces de contratar con el Estado y, por tanto, aptos para pedir la legalización de sus antiquísimas posesiones territoriales; pero, en los más de los casos, se han encontrado con que esas tierras están ya denunciadas y que ellos ocupan, paradójicamente, posiciones de las que pueden ser desalojados en cualquier momento al amparo de la Ley.

Parece que ésta es una muy seria advertencia para pensar que todo plan educativo deba ir parejo con la protección de los intereses económicos de aquellos a quienes se trata de incorporar al caudal de la vida de la Nación.

Otro aspecto que marcha íntimamente vinculado con el anterior, está relacionado con los propios alumnos de las escuelas. El “Patrón”, que así se llama al dueño legal de la tierra, paga a

³ El Decreto Supremo de 14 de abril de 1937, que se refiere al sistema y a las condiciones del trabajo en las zonas forestales del Oriente estableció el “Registro de Explotación” y el empleo del “Carnet Individual”, desde hierro sin los resultados que eran de esperar.

sus “colonos” selvícolas en mercaderías cuyos precios, como ya lo hemos dicho alcanzan montos inextinguibles, por lo altos.

Muchos de los jóvenes selvícolas escolares reciben esos artículos con una prodigalidad que despierta temores, en pago de trabajos futuros. Estos, resulta claro tienen que abandonar los estudios emprendidos para cumplir los contratos. Hay niños muy tiernos que se hallan en esta situación.

Por fin, el “Patrón” —ésta no es una regla— no es muy amigo de la escuela, pues que ella “distrae” a los trabajadores y tiende a hacer de ellos “doctores”, en lugar de que siembren yuca y cosechen cube.

Quien escribe estas líneas ha tenido oportunidad de leer injustos y temerarios enjuiciamientos de la obra educativa. Los autores de las publicaciones, casi siempre patrones mestizos, hacen arma de argumentos diversos para luchar contra algo que, muy explicablemente, consideran contrario a sus intereses. Esto, desde luego, es una derivación del propio tema de las tierras de montaña.

Parece pues que todavía es tiempo de volver los ojos sobre los propios pasos, para remediarlos. El Estado, de acuerdo a lo dispuesto por el Art. 212 de la Constitución puede y tiene el deber de dictar la legislación civil, penal, económica y administrativa que las peculiares condiciones de los indígenas exigen, como ya se ha venido haciendo en el Código Civil (Arts. 70 al 74) con respecto a los pobladores indígenas de la sierra. En lo que toca a los de la selva, el autor cree que pocas veces las tales disposiciones se hicieron tan urgentes, imperativas y oportunas, como hoy que entrará en funciones la Comisión que debe elaborar la “legislación definitiva” sobre tierras de montaña, conforme lo acordó la Cámara de Diputados en su sesión del 16 de octubre de 1956, a pedido del Ing. Dn. Eduardo Watson Cisneros, Diputado de Amazonas⁴.

4. Sugerencias.

Parece que cuanto se ha dicho hasta este momento ,sobre la relación de los indígenas selvícolas y las tierras de montaña, plantea los siguientes puntos:

a) El Estado, de acuerdo con los preceptos constitucionales, es dueño soberano de las tierras de

⁴ La Comisión encargada de estudiar nuestras leyes de tierras de montaña v de presentar la “legislación definitiva” en torno a ellas está constituida del siguiente modo: Ministro de Agricultura, quien la presidirá; un Senador; dos Diputados; el Fiscal en lo Administrativo de la Corte Suprema de Justicia; el Director de Bosques y Colonización; el Director de Asuntos Indígenas; un representante del Ministerio de Relaciones Exteriores; un Delegado del Banco de Fomento Agropecuario; un Delegado de la Sociedad Nacional Agraria y un Delegado de la Asociación de Ingenieros Agrónomos del Perú. La entidad cuya creación propone el Diputado Ing°. Watson Cisneros es, según creemos, sólo un Consejo Superior de Colonización y Terrenos de Montaña, creado por Decreto Supremo de 24 de febrero de 1954, reglamentado por R. M. de 24 de junio de 1954, ambos reiteradamente modificados en atención a sus defectos originales. Es muy frecuente dar a todos estos asuntos tos un cariz absolutamente administrativo, olvidándose que ellos son, antes que eso, asuntos de orden técnico para cuya solución no bastan la buena voluntad o el desempeño de un cargo más o menos importante en las esferas del Gobierno.

montaña y, por consiguiente, puede disponer de ellas como mejor conviniere a los intereses nacionales.

- b) En la selva amazónica viven grupos humanos ya incorporados o en proceso de incorporación al caudal de la vida del País, a quienes el Estado debe protección especial, en virtud de propias conveniencias de la República y de declaraciones, cartas, acuerdos, tratados y convenios internacionales.
- c) Está demostrado que los grupos humanos selvícolas, pese a ser peruanos, no cuentan con el amparo de la Ley y que no son aplicables a ellos los preceptos del Título XI de la Constitución del Estado.
- d) Que, por similitud de problemas, puede aplicarse a los aborígenes selvícolas los dispositivos del Art. 211 de la Constitución, referentes a las Comunidades Indígenas⁵.
- e) Que en atención a cuanto se expone y a lo dispuesto por el Art. 212 de la Constitución, debe dictarse las medidas defensoras de los aborígenes selvícolas, de sus personas, culturas y bienes, sobre bases como las siguientes:

- 1ra. La constitución de un cuerpo de especialistas encargado de fraccionar el Mapa Tribal del Oriente Peruano, para señalar en él todas las posiciones ocupadas por los aborígenes selvícolas, al mismo tiempo que para dar cumplimiento a la Resolución Ministerial N° 291, de 11 de octubre de 1954⁶. Esta dependencia debe obrar en íntima relación con los organismos interesados en estos asuntos y con las oficinas especializadas de los Institutos Indigenistas, de la OIT y las Naciones Unidas.
- 2a. El cuerpo de especialistas puede estar constituido por dos geógrafos y dos antropólogos, los mismos que cumplirían su misión bajo el asesoramiento, en lo admisible de él, de la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas; de la Dirección de Colonización y Bosques del Ministerio de Agricultura; de la Dirección de Educación Rural del Ministerio de Educación Pública; del Instituto Indigenista Peruano; de la Sociedad Geo-

⁵ El Art. 211 de la Constitución del Estado, dice:

“El Estado procurará de preferencia dotar de tierras a las comunidades de indígenas que no las tengan en Cantidad suficiente para las necesidades de su población, y podrá expropiar, con tal propósito, tierras de propiedad par-ticular previa indemnización”.

⁶ La R. M. N° 291, tiene el siguiente texto: “Lima 11 de Octubre de 1954. CONSIDERANDO: Que es necesario dictar medidas de protección para las poblaciones aborígenes selvícolas, nómadas, semi nómadas p sedentarias, que constituidas en tribus, viven en la región selvática del territorio nacional al margen de los beneficios de la civilización; Que estas medidas deben funda-mentarse en el interés de promover y facilitar el proceso gradual de integración del selvícola a la comunidad nacional, tomando en consideración las diferencias culturales que existen y las reglas consuetudinarias que norman sus actividades; Que, en consecuencia, el Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas debe llevar a cabo por intermedio de la Dirección General del Ramo, un programa adecuado a favor de las poblaciones selvícolas que per-mita su gradual integración a la nacionalidad; Estando a lo acordado; SE RESUELVE: 1°?. La Dirección General de Asuntos Indígenas, efectuará el estudio’ y sistematización de las investigaciones que se hayan realizado sobre población de indígenas selvícolas; y ejecutará las nuevas investigaciones que sean necesarias con el objeto de proponer a la consideración del Gobierno un programa adecuado de acción que permita la gradual integración de las po-blaciones selvícolas a la vida nacional. 2°. Facultase a dicha Repartición para solicitar de los diversos Organismos de la Administración Pública, así como de las Corporaciones Oficiales o Semi-Oficiales, misiones religiosas, etc., los datos e informaciones que considere necesarios para el mejor cumpli-miento de la misión que se le encomienda por la presente Resolución. Regístrese y comuníquese. Fdo. VICTOR A. CASAGRANDE.

gráfica y del Servicio Geográfico del Ejército⁷.

- 3a. La calificación de Aborígenes Selvícolas, de acuerdo a la definición que de ellos hace la Oficina Internacional del Trabajo, debe hacerse sobre las siguientes bases;
 - a) Aquellos aborígenes nómadas, seminómadas o sedentarios, organizados en tribus, que viven en regiones forestales, tales como las selvas vírgenes, en sabanas con vegetación arbórea y bosques xerófilos, o en otros tipos de territorio semiforestal, y que obtienen su sustento a base de una economía simple y tradicional, fundamentada principalmente en el aprovechamiento de los recursos naturales directos (recolección, caza y pesca) o indirectos (agricultura primitiva o pastoreo y cría simple de ganado), así como cualquier otro grupo aborígen que pueda asimilárseles en razón de primitivismo de su estructura económica.
 - b) Asimismo, deben considerarse como tales, los aborígenes del tipo arriba descrito que trabajan temporariamente al servicio de organismos estatales, empresas públicas o privadas o personas particulares dentro o fuera de las zonas forestales y que se encuentran circunstancialmente sujetos, en tanto que reanudan sus actividades habituales al espirar sus contratos o compromisos concluidos con los empleadores momentáneos, a leyes y reglamentaciones jurídicas y sometidos a métodos o formas de vida diferentes de aquellos que les son tradicionales.
 - c) También se incluye en esta definición a los aborígenes selvícolas llamados “marginales”, vale decir, aquellos que, conviviendo con los grupos de población más civilizada, han conservado supervivencias tribales primitivas, pero no son aceptados en pie de igualdad ni por los aborígenes selvícolas ni por los grupos más civilizados.
- 4a. El Estado debe considerar Tierras Reservadas (ampliando el Art. 20 de la Ley General de Tierras de Montaña) todas las que son ocupadas habitualmente por los aborígenes selvícolas.
- 5a. Precisa crear en la Dirección de Bosques y Colonización del Min. de Agric. una oficina especial, controlada por la Asesoría Jurídica del propio Ministerio, destinada a dar trámite de oficio a la legalización de la propiedad, por parte de los grupos humanos selvícolas, de las tierras cuya posesión natural y usufructo mantienen.
- 6a. Las tierras denunciadas de acuerdo a la Ley, que no hayan sido aun sometidas a la explotación y se hallen pobladas por aborígenes selvícolas, deben ser declaradas reservaciones del Estado, por razón de utilidad pública, debiendo darse en este caso, a los denunciantes, otras tierras baldías, a título de compensación.
- 7a. Deben quedar en suspenso todos los trámites sobre adquisición de tierras de montaña, mientras no se haya elaborado el Mapa Tribal del Oriente Peruano.

⁷ Las recomendaciones 19 y 20 de la Sección III (Socio-Económica) del II Congreso Indigenista Interamericano del Cuzco, dicen:

“19. —El II Congreso Indigenista Interamericano

RECOMIENDA: Adelantar las exploraciones en aquellas zonas del Continente desconocidas o poco exploradas, con el objeto de incorporar a la civilización a las tribus que las habitan y obtener frutos económicos de esos territorios”.

“20. —El II Congreso Indigenista Interamericano

RECOMIENDA: Que los países que cuenten con extensiones territoriales selváticas habitadas por tribus en estado de barbarie, adopten la política que sea más efectiva para lograr la paulatina incorporación a la vida civilizada de dichas tribus”.



- 8a. El Estado debe prestar atención especial a las labores de integración y protección de los grupos selvícolas, en lo tocante a sus personas, culturas, bienes y trabajo, tendiendo a la introducción de técnicas modernas para la explotación de los recursos naturales y a la intensificación de los planes educativos en marcha, de modo que dichos habitantes puedan ponerse, a breve plazo en pie de igualdad con todos los ciudadanos del Perú y que no sea preciso mantener estatutos jurídicos especiales en defensa de ellos. El Perú ha heredado la selva, pero debe merecer haberla heredado.

OBRAS CONSULTADAS

PONCE DE LEON (Francisco). Legislación Relativa a las Poblaciones Indígenas, Rev. Perú Indígena, Órgano del Instituto Indigenista Peruano, Vol. V, diciembre, 1954, N° 13, pp. 22-46.

Id. Id. —Informe sobre la Labor de la Comisión de Expertos en Trabajo Indígena en su Segunda Reunión. — Id., pp. 159-166.

ASESORIA JURIDICA DEL MINISTERIO DE AGRICULTURA. Legislación Peruana de Tierras de Montaña.— Edic. Del Depto. de Propaganda, Biblioteca y Publicaciones del Dir. Gen. de Administración, Lima, 1956, 350 pp

APARICIO Y GOMEZ SANCHEZ (Germán). Código Civil: Concordancias, t. VI, Leyes y Reglamentos, Lima, 1943.

INSTITUTO INDIGENISTA PERUANA, 13 números de su Rev. “Perú Indígena”.

CONSTITUCION DEL ESTADO y otras Leyes.

EL TEMA DEL VIAJE AL CIELO

(Estudio de un Cuento Popular)

Por EFRAIN MOROTE BEST

SUMMARY

This article studies the subject of the “trip to Heaven”, a folktale widespread in many parts of the world. The basic theme of the trip of an animal to heaven is very similar to that of the Tale XIII in the *Pantschatantra*. The article analyzes Peruvian, Argentinian, Bolivian, Dominican and Spaniard version, including a very old one, using the historical and geographical comparative method.

INHALTSANGABE

Die Abhandlung “Thema der Reise zum Himmel” studiert ein weitverbreitetes Märchen, deren Hauptmotiv (in bezug auf die Reise eines irdischen Tieres zum Himmel) der dreizehnten Erzählung des *Pantschatantra* ähneln. Hier werden peruanische, argentinische, bolivianische, dominikanische, spanische und brasilianische Abwandlungen studiert, ausser einer alttuerischen Abwandlung, und zwar nach der vergleichenden historisch-geographischen Methode.

1. INTENCION.

Existe un bello relato muy popular en el folklore de América Meridional. Trata del viaje de un animalito (zorro, sapo, etc.) al cielo. A su regreso se precipita y cae violentamente en la tierra, por causa de algún otro animal (cóndor, cernícalo, loro, etc.), que le “pica” la cuerda de que viene colgado. Se hace tasajos y de los fragmentos de su cuerpo surgen los espinales de la tierra, todos los zorros del mundo o, por reventarle el vientre y salirse los productos crudos que había engullido en el cielo, se siembra de maíz, papas, quinua, qañiwa u otros bienes, la generosa faz del mundo.

El presente trabajo pretende sólo señalar las formas generales del relato, su conexión con los conceptos populares acerca del Universo y la vinculación del folklore peruano con el de otras tierras de América.

2. SITUACION ACTUAL DEL CUENTO.

El Cuento ocupó, seguramente, una buena porción del tiempo dedicado a las preocupaciones religiosas, filosóficas o estéticas de los hombres del Antiguo Perú. Los mismos relatos aparecieron en unos casos con la categoría trascendente de los mitos y en otros, con la de simple

diversión de los cuentos.

El folklore actual, desde luego dotado de elementos nativos muy entrecruzados con otros de la literatura oral de Occidente, nos muestra una escala de valoraciones del contenido, que llega desde el asentimiento de la realidad de lo narrado, en las comarcas alejadas del comercio con las ideas de la corriente cultural erudita, hasta el relato por mera diversión en los centros urbanos, cuya expresión más acusada podría hallarse en las concentraciones escolares de jóvenes de extracción campesina.

El mito pierde sus elementos sobrenaturales y tiende a convertirse en cuento. El tema del Viaje al Cielo, que merece la aceptación más o menos general de haberse verificado, en una época remota, entre los habitantes de Q'ero, en la Cordillera Oriental o entre los aguarunas del Alto Marañón, sin dejar completamente esa calidad en los núcleos urbano-semirurales, constituye un renglón apreciable de la preocupación principalmente estética de los jóvenes escolares; de modo más o menos parejo en todo el País.

Las pruebas efectuadas en el Cuzco sobre la difusión de los cuentos revela también un enrarecimiento paulatino, que de ninguna manera llega a la desaparición completa, cuando la atención se desplaza de los núcleos rurales a los urbanos. Mientras en aquéllos forman parte de las labores más importantes de la vida pastoril o agrícola; en éstos sólo alcanzan a cubrir un escaso margen de la atención ganada por las diversiones masivas y mecanizadas. Entre un grupo de 100 jóvenes escolares varones, de edad fluctuante entre los 12 y 15 años, a quienes se preguntó el tema del Viaje al Cielo, un 40% manifestó conocerlo en alguna de sus varias formas comunes a la región serrana y un 6% demostró conocer el tema fragmentariamente. Entre el mismo grupo, el 90% asiste al cinematógrafo; el 95% frecuenta el fútbol; el 5% va a conciertos o a exposiciones de pintura; el 2% visita museos y el 96% tiene en sus manos, ya en propiedad o por medio de préstamos, revistas con "historietas" de procedencia generalmente norteamericana y de índole estudiadamente truculenta.

Paralelamente, en la comunidad de Q'ero, aun cuando hay marcada renuencia al relato, no se dió el caso de que alguien desconociera el tema entre no menos de un centenar de personas preguntadas. En tal sentido, puede considerarse la versión de Q'ero, que daremos después, como representativa de la zona.

Los casos en que el cuento ingresa en la preocupación de los escolares no están bien ubicados, si bien se sabe vagamente que forman la parte final de los espectáculos masivos, cuando se produce la vuelta a los hogares, generalmente en las horas de la noche. Se presentan también en los paseos hacia la campiña, por una especie de renacimiento de los valores culturales propios de la comunidad, relajados por el apartamiento de la naturaleza. Por fin, no dejan de aparecer en las reuniones, por lo general vespertinas, con el objeto de aligerar las tareas de la escuela o en las brevísimas temporadas en que se preparan los exámenes de promoción, circunstancia en la que también se presenta la necesidad del campo.

La narración (con características de mito o de cuento) en las comunidades campesinas, gene-



ralmente en compañía de las adivinanzas, se hace presente en las horas largas del pastoreo diurno o del cuidado nocturno de llamas, alpacas, ovejas, vacas o cerdos: y si la actividad pecuaria va unida a la agrícola, se complementa con los días y noches dedicados al cuidado de los primeros frutos, que continúa con la cosecha y, en referencia a ciertos productos, con el prolongado tiempo del desbroce de tallos o con la trilla y el cuidado de las eras y tendales, uniéndose en este caso, a las danzas colectivas, a los juegos y al canto en coro.

Además, los cuentos son narrados en los velorios fúnebres, generalmente por los propios “maestros” rezadores de oficio que atienden la realización de los segmentos litúrgicos inspirados en las enseñanzas católicas. Un buen rezador es, al mismo tiempo, un hábil narrador de cuentos y un conocedor de cantidades aparentemente inacabables de adivinanzas.

El cuartel y la cárcel no dejan de tener su contribución. En 1950 ya tuvimos oportunidad de documentar algo de esto:

“...las largas noches de prisión pasan muchos de ellos (los hombres de Chamaka, de la Provincia de Paruro del Departamento del Cuzco) relatando cuentos y escuchando los narrados por otros a quienes, no pocas veces, pagan por escucharlos, no sólo piezas de ropa o alimentos sino hasta la coca, cuya masticación es indispensable a la mayoría de ellos”.¹

Como se ve, en la Cárcel Central del Cuzco hubo narradores de cuentos que ganaron algún dinero relatando impresionantes cantidades de estos materiales en cambio de los 10 ó 20 centavos que abonaba cada uno de los oyentes. Todos eran penados y casi todos campesinos analfabetos, por lo común abigeos minúsculos un tanto profesionales.

De otro lado, se dio el caso de narradores que caminaban provincias enteras por largos lapsos. Uno de ellos (Zúñiga, a quien se alude en el trabajo citado hace unos instantes) estuvo en Chamaka, Omacha, Livitaka, Velille y otras aldeas (en las Provincias de Paruro y Chumbivilcas, Cuzco), andando de casa en casa en los últimos años. En cada lugar se le daba alimentos, coca, cigarros y cama. Su única obligación consistía en narrar los cuentos durante algunas horas de la noche. Los amigos y parientes, no sólo niños, sino adultos y ancianos, se arremolinaban, a las horas de sesión, en torno al “maestro” que en alguna de esas veces murió consternando a todos. Hay noticias que aun siendo vagas nos hacen pensar de que éste no es un caso único.

La constante afluencia de campesinos jóvenes a la zona urbana, en calidad de sirvientes y los temporarios regresos de los estudiantes a sus lugares de origen son, seguramente, las causas que permiten no sólo la conservación, sino el remozamiento de la literatura oral de los núcleos urbanos. Los jóvenes, completamente amarrados a la vida urbana, tienen la ayuda de amigos campesinos y de empleados o sirvientes que ajusten en lo posible sus exigencias de diversión a las pautas de las narraciones tradicionales. De no ser esto, el 40% de jóvenes conocedores del tema del Viaje al Cielo se habría reducido, por cierto, a un mínimo desconsolador.

El cuento, que en los núcleos campesinos es un valioso elemento de integración, llega, en

¹ MOROTE BEST (Efraín). —Vestidos y Adornos. —Tradición, Revista Peruana de Cultura, Cuzco, Año I, Vol. II, mayo-diciembre, 1950, Nrs. 3-6, pp. 98-111.

los urbanos, a constituirse en objeto dispensador de un grado apreciable de higiene mental y de retorno a los valores de la propia cultura. Si ningún valor —aun el estético— tuviera el cuento, los enumerados serían ya más que suficientes para promover el entusiasmo por su recopilación y estudio.

3. DOS VERSIONES QUECHUAS DE LA ACTUALIDAD.

Q'ero es una comunidad muy aislada de la Cordillera Oriental de los Andes del Perú. Tenía, en agosto de 1955, fecha en que el autor de estas líneas hizo un censo, 234 habitantes totalmente analfabetos.

Los q'eros viven en el espacio comprendido entre las región de las nieves eternas (5,000 metros sobre el nivel del Mar) y las selvas tropicales de la Hoya Amazónica. Los mismos hombres, a los pies de los grandes nevados crían alpacas, llamas y ovejas; hacia los 3,000 metros siembran papas y sacan maíz del “monte” húmedo y caliginoso. Es también el “monte” el que les da plumas de hermosas aves para sus danzas y cañas para sus instrumentos musicales.

Las tierras de Q'ero, seguramente por su excesiva distancia desde los centros urbanos de la Colonia, fueron entregadas al español Gabriel Ruiz de la Peña sólo en 1617, por escritura suscrita el 18 de septiembre de dicho año ante el Licenciado don Antonio de Calatayud, por ser considerada “tierra vaca”, y por tanto, disponible para ser regalada con toda su dotación de “indios”. Desde entonces ha sido una “hacienda”, es decir, un latifundio de propiedad privada susceptible de ser vendida con “indios” y todo.

La relación entre los q'eros y sus patrones españoles o mestizos se ha mantenido muy estrecha en lo que al trabajo de los indios respecta. Cada q'ero adulto y varón dispensa al hacendado 181 días anuales de trabajo, ya como labrador de sus campos o ya, también, como sirviente en la ciudad (“pongo”). Pero no han existido vinculaciones de otra naturaleza. Los religiosos que por allí llegaron sólo a estar corto tiempo, por la crudeza del clima, alcanzaron a explicarles, en quechua, los secretos de la religión católica. Por estas razones, los q'eros han conservado muchos elementos de su antigua cultura, los mismos que en grupos más próximos a los centros urbanos y de más fácil acceso, han sufrido ya notables sustituciones.

La literatura oral de los q'eros es muy frondosa y de ella entresacamos, para nuestro objetivo, una versión del cuento del Viaje al Cielo. Ella, cabe apuntar, es copia de una grabación hecha por el autor, en cinta magnetofónica.

La citada versión dice:

“(1) Hanaqpachatam (2) risqa (3) misa (4) uyariq (5) kuntur (6) atoqnintin. (7) Q'eperqanchá (8) riki. . . (9) Hinaqtin, (10) misata (11) uyarishaspa (12) pasakun (13) riki. . . (14) atoq (15) Hinaspansi (16) wijch'umpun (17) riki. . . (18) Hinaspaqa, (19) wijch'umpuqtinqa (20) riki (21) sapan (22) rikukun. . . (23) atoq. . .
(24) Chaymanta. . . (25) pasakuqtinchá (26) riki. . . (27) atoq (28) pasakuqtinsi (29) riki (30) wijch'upusqa (31) kuntur. . . (32) hillo hatareqtin. . . (33) wijch'umpusqa. . . (34)

wijch'umpuqtinqa (35) riki. . . (36) mana (37) imanakuyta (38) atispa. . . (39) mana (40) mayman (41) riyta (42) atispa (43) q'eshwata (44) q'eshwakusqa. . . (45) Ninku (46) riki (47) Hinaspa (48) riki (49) Hasta (50) kay (51) pampaman (52) tuputupuyuspachá (53) q'eshwakamurqa. . . (54) Kachakachayuspachariki....

(55) Chaytaqsi (56) kay (57) watuoq (58) haykumushaqtin (59) loro (60) hamusqa (61) ninkutáq.

(62) Yaw (63) k'umusenqa (64) q'eshwaytataq (65) k'utuwanikiiman, (66) nispa (67) k'amipusqa.

(68) Yaw (69) k'umusenqa... (70) yaw (71) q'ello (72) capaoq,

(73) k'umusenqa (74) q'ehswayta (75) imataq (76) k'utuwanikiman (77) nisqayá (78) riki.... (79) Chaymantaqa (80) riki (81) k'uturamusqa (82) hinaspa (83) pasayamusqa.

(84) Qompichusita (85) mast'aychis, (86) nispa (87) pasayamusqa.

(88) Chaymanta (89) mast'asqaku (90) riki....

(91) Hinaspa (92) k'awchi (93) rumita (94) churayusqaku (95) huk'uchataq (96) riki. . .

(97) Huk'uchas (98) chayta (99) ruwasqa. . .

(100) Hinaspa (101) chayman (102) chayasqa (103) riki. . . (104) qanchis (105) wayq'oman (106) ch'eqeyapusqa. . . (107) atoq. . .

(108) Chaymantam (109) merapusqa (110) riki.... (111) ashkhaman (112) sapa (113) wayq'opi (114) riki (115) hatipun. . .

(116) An.... (117) chaykamalla.²

² Informe de don Isidro (Isirro) Apasa Waman, de 35 años (edad estimada). El relato lo hizo en presencia de 9 miembros adultos de la comunidad y todos ellos estuvieron de acuerdo con la exactitud del mismo.

____ La escritura quechua en esta parte, y en todas las demás del presente trabajo, es la aprobada y recomendada por el Tercer Congreso Indigenista Interamericano de La Paz (Bolivia).

____ Las palabras que aparecen escritas con cursivas son castellanas quechuizadas.

____ Los puntos suspensivos son los intervalos naturales del relato en la versión de Apasa.

____ La traducción de la pieza es la siguiente:

“(1) Al cielo (2) había ido (3) misa (4) a oír (5) el cóndor (6) junto con el zorro. (7) Lo habrá cargado (8) pues.... (9) Entonces, (10) a la misa (11) cuando estaba oyendo (12) se va (13) pues... (14) el zorro. (15) Y entonces, dicen (16) lo abandona (17) pues.... (18) Y entonces, (19) cuando lo abandonó (20) pues (21) solo (22) se ve... (23) el zorro....

(24) Después. . . (25) cuando se fue, seguramente (26) pues.... (27) el zorro (28) dicen que cuando se fue (29) pues (30) lo había abandonado (31) el cóndor... (32) porque se había entrometido con grosería en las cosas ajenas (33) lo había abandonado... (34) y cuando lo ha abandonado (35) pues.... (36) no (37) hacerse algo (38) pudiendo. . . (39) sin (40) a dónde (41) ir (42) pidiendo (43) una sogá de paja (44) se había tejido....

(45) Dicen (46) pues... (47) Entonces (48) pues.... (49) Hasta (50) esta (51) pampa—tierra—hacia ella (52) midiendo reiteradamente, es de suponer (53) habría fabricado su sogá.... (54) Soltando y soltando pues, seguramente....

(55) Dice que en seguida (56) **éste** (57) con cuerda (58) cuando estaba entrando (59) el loro (60) había venido (61) suelen decir pues.....

(62) Oye (63) de nariz agachada (ganchuda) (64) cuidado que mi sogá de paja (65) me la vayas a picar, (66) diciendo (67) lo había insultado.

(68) Oye (69) nariz ganchuda... (70) oye (71) amarilla (72) con capa, (73) de nariz ganchuda (74) mi sogá de paja (75) no vaya a ser (76) que me vayas a cortar (77) le había dicho, pues (78) sí.... (79) después de **ésto** (80) pues (81) lo había cortado, o “picado” (82) entonces (83) se había precipitado.

(84) Frazadas (85) tiendan, (86) diciendo (87) se había precipitado... (88) Entonces (89) habían tendido (90) pues....

(91) Entonces (92) filudas (93) piedras (94) le habían puesto (95) el ratón, él precisamente (96) pues....

(97) Dicen que el ratón (98) eso (99) había hecho.... (100) Y (101) allí (102) había llegado (103) pues... (104) siete (105) a que-



La versión de Q'ero reducida a sus motivos componentes afirma que:

1. El zorro va al cielo a oír misa.
2. Va conducido por el cóndor.
3. El amigo lo carga en su espalda.
4. El zorro comete mil fechorías; roba, se entromete, molesta. ...
- 4b. El cóndor lo abandona indignado, regresando solo a la tierra. El abandonado animal vuelve los ojos hacia todos los lados. No atina a dónde dirigir sus pasos.
5. Después de meditar resuelve volver por sus propios medios. Trenza una soga de paja, larga, muy larga y por ella se descuelga.
6. En el camino se encuentra con unos loros a los que insulta sin motivo. Los loros se enfurecen.
7. Le cortan la soga.
8. El zorro cae velozmente, mientras grita que le tiendan frazadas para amortiguar su caída.
9. El ratón que oye sus gritos le pone piedras puntiagudas sobre las cuales llega como un bólido y se hace pedacitos.
10. De los pedazos de su cuerpo, que salpican a siete quebradas, nacen todos los zorros de la región.

La segunda versión quechua (que sólo la damos, por razón de espacio, en su versión castellana) pertenece a la tradición oral de los indígenas de la “hacienda” Qochas, en el Distrito de San Miguel de la Provincia de La Mar del Departamento de Ayacucho, donde se habla la forma dialectal chanka de la lengua quechua.

Los motivos básicos de la versión de Qochas son los siguientes:

1. El zorro se encuentra, en unas montañas, con el cóndor y le habla de las cosas del cielo (“gloria”). Hasta le expone su envidia de verlo volar por las nubes.
2. (Incluyese en el contenido del 3er. Mot.)
3. El cóndor consiente en llevarlo a conocer la “gloria”. Lo lleva cargado.
- 4b. El cóndor lo abandona, sin más, y se regresa a la tierra.
5. El zorro resuelve regresar a la tierra por sus propios medios. Viene tejiendo una soga al mismo tiempo que baja.
6. Pasa por allí, volando, un cóndor. El zorro le recomienda, “por si acaso”, que no le corte la soga.
7. El “compadre” se mortifica por la inmotivada recomendación y, efectivamente, le corta la soga.
8. Desde las alturas, y mientras cae, grita: “Ojalá que pudiera caer sobre una cama tendida; ojalá que no fuera sobre palos o sobre piedras”.
9. Pero, cae de hocico y se estrella. Sus sesos se desparraman por todos los lados. Le revien-

bradas (106) se había esparcido... (107) el zorro....

(108) Y es por eso que (109) se había multiplicado (110) pues. . . (111) en abundancia (112) a cada (113) quebrada (114) pues (115) se multiplicó asombrosamente.... (116) An... (117) sólo es hasta allí.



ta la barriga y muere el pobre zorro.³

4. OTRAS VERSIONES PERUANAS.

En seguida damos algunas otras versiones urbano-semirurales cuzqueñas del mismo cuento, sometiendo siempre su texto a clave numérica y con pequeños anotaciones al pie, en caso de ser ellas necesarias.⁴

Fuera de las ya transcritas se han recogido numerosas versiones procedentes de distintas regiones, las mismas que las hemos de dar, como en el caso del Cuzco, reduciéndolas a la clave, con anotaciones al pie.

Las diferencias entre el quechua de la región del Cuzco y el de la zona de Ayacucho son, principalmente, fonéticas.

Veamos las versiones:

Cuzco 2: 1—2—3—4—4b—5—6—7—8—9—10.

(Se trata de un gran banquete. El zorro se porta muy mal: tumba la mesa del banquete, al pelear con un cóndor pequeño por un pedazo de carne. Al verlo abandonado le ayudan (?) a fabricar la sogá de paja. La sogá le es cortada por los loros).⁵

Cuzco 3: 1—2—3—4—4b—5—6—7—8—9—10c.

(El cóndor vence al gallinazo en una pelea. Los amigos del cóndor le dan un banquete de congratulación, en el cielo. El zorro suplica al cóndor que lo lleve, prometiendo portarse bien. El cóndor abandona al zorro avergonzado por el mal comportamiento de éste. Los que le cortan la sogá son unos loros. Los cóndores arrojan el cuerpo del zorro al río. Se hace pedazos porque cae sobre vidrios rotos).⁶

Cuzco 4: 1—2—3—4—4b—5—6—7—8—9—10a.

(Es el buitre el que va a un banquete llevando al zorro... Este, que había prometido portarse muy bien come, sin permiso, muchas de las cosas del cielo. En el camino de regreso insulta a los loros llamándolos “hambrientos”. El ratón, al saber la caída del “compadre” le tiende una sábana de espinas. Al caer el zorro se le revienta la barriga y se esparcen el maíz, el trigo y las papas que había comido en el cielo, sembrándose en la tierra).⁷

Cuzco 5: 1—2—3—4.

(Se trata del cóndor y del zorro. Este pide que el águila lo lleve al cielo, “aun que sea de muchacho”, es decir de sirviente. Sube agarrado de las patas del cóndor. El ave le

³ Esta versión pertenece a la hacienda Qochas o Kochas. La proporcionó, por escrito, el estudiante don Alcides Guerra González, hijo del dueño de la hacienda nombrada. El escuchó el relato a los indígenas de la localidad.

⁴ En este trabajo, como en todos los efectuados por nosotros, con los mismos procedimientos, se irá señalando los Motivos con números arábigos y sus variaciones con éstos seguidos de letras minúsculas.

⁵ Inf.: Dn. Angel Manga, estudiante de la Unidad Escolar Inca Garcilaso de la Vega de la ciudad del Cuzco, Nat.

⁶ Inf.: Dn. Vladimiro Rozas, Id. al Inf. (5).

⁷ Inf.: Dn. Mario Cárdena, Id. al Inf. (5). El es de Trujillo, pero su versión es cuzqueña.



recomienda que se cosa la boca, porque de otra manera estaría tentado de comerse a sus crías. Olvida la recomendación y come una cría de águila, que le aparece en la barriga como una piedra. El águila resuelve devorar al zorro. Nota: El informante usa, un poco indistintamente los términos “águila” y “cóndor”).⁸

Cuzco 6: 1—2—3—4—4b—5—6—7—8—9—10a.

(El cóndor está parado sobre una roca esperando que amanezca. El zorro que por ahí camina en busca de comida se encuentra con él y le saluda diciendo: “Buenos días compadre.... qué madrugador¡!”. El cóndor le pregunta a dónde va, después de contestarle el saludo. “Voy en busca de comida” le dice, entonces, el zorro y, a su vez, pregunta: “Y Ud.”. Así sabe que un banquete del cielo es su destino del día. Atiende a las súplicas del zorro y lo lleva a horcajadas en su espalda, recomendándole buen comportamiento. Pero, olvida su promesa, bebe chica, come lo más que puede y pelea con las aves que han asistido al banquete. El cóndor avergonzado se regresa solo. Cuando el zorro despierta del profundo sueño en el que le ha sumido la embriaguez se da cuenta de su soledad. Insulta a los loros llamándoles “loro senqa (nariz de loro o nariz ganchuda), “machugallo” (gallo viejo). El ratón, su compadre don Digo (Diego) al oír que desde el cielo grita pidiendo que le tiendan colchones, frazadas y paja, hace que más bien le tiendan espinos, tachuelas y botellas rotas. La caída hace reventar al bicho. De su vientre se esparcen todos los productos que había comido crudos en el cielo y que sólo ahí existían: papas, maíz, ollucos, cebada y todo lo que hasta ahora existe para alimento del hombre en la tierra).⁹

Cuzco 7: 1—2—3—4—4b—5--6—7—8—9—10a.

(El zorro y el cóndor se encuentran en una loma. Allí sabe aquel que el cóndor está por ir “a donde fueron la vez pasada”. El cóndor se niega en los primeros momentos, a llevarlo “porque la otra vez se había portado muy mal”. Hecho el convencimiento, lo lleva consigo. El cóndor se sienta a la mesa. El zorro recorre la estancia. Todos se sorprenden al verlo. “Todos los invitados son de plumas y sólo él es de pelo”. Come con voracidad, bebe mucho, se queda dormido completamente borracho y no puede despertar. La sogá de la descensión la amarra a un árbol del cielo. Insulta a los loros y les dice: “Oigan loros de picos enormes, de capas rojas, ustedes son poco para mí. Repite sus insultos pese a las advertencias de los loros. Le revienta la panza a efecto de la caída. Así salen el maíz, el trigo, las papas que había comido crudos, por su feroz hambre, en el cielo. De estas primeras semillas se desparraman los productos indicados por todo el mundo).¹⁰

Cuzco 8: 1—2—3—4—4b—5—6—7—8—9—10.

(El cóndor lo lleva a horcajadas al cielo. Allí el cóndor se convierte en un “caballero” vestido con bufanda blanca y traje negro. El zorro come mucho, se mete a la cocina,



⁸ Inf.: Dn. Mauro Gutiérrez Olivera, Id. al Inf. (5).

⁹ Inf.: Dn. Huáscar Morales Polar, Id. al Inf. (5). El es de Puno, pero su versión es cuzqueña.

¹⁰ Inf.: Dn. Boris Nieto Moscoso, Id. al Inf. (5).

roba pedazos de carne, se mete debajo de la mesa en pos de huesos y al encontrarlos y quererles quitar, pelea con los perros del cielo, tumba la mesa, mancha con el vino “tinto” las blancas bufandas de los comensales y, absolutamente borracho, se niega a regresar a la tierra, sin embargo de los ruegos del cóndor. A cada nueva insistencia contesta con ronquidos horribles y amenazas groseras. Desde la puerta del cielo, solo y abandonado, ve la tierra como una masa negruzca, informe y lejana. Hace la sogá durante tres meses consecutivos. Llena con ella tres habitaciones íntegras. Cada vez va probando si ya llegó el cable a la tierra, valiéndose del sonido que debe producir una lata puesta al cabo. La lata suena y comienza el descenso. Pasan unos loros a los que llena de feroces insultos. Cada vez que regresan, con la amenaza de cortarle la sogá, miente y asegura que, más bien, les ha dicho palabras de aprecio y admiración por lo verde de sus cuerpos, por lo lindas de sus patas, por lo seguro de su vuelo. Por fin, proceden al corte, desde una altura que no logra divisar el zorro. Este, que en primer momento cree estar bajando rápido y por sus propios medios, se da cuenta de la tragedia y comienza a gritar desesperado pidiendo que le tiendan frazadas, y paja, y colchones, y almohadas. El ratón que le oye coloca piedras flúidas, botellas rotas, fuertes espinos. El zorro se estrella. De cada uno de sus pedazos surgen todos los zorros del mundo, ya chicos, ya grandes, ya hembras, ya machos).¹¹

Cuzco 9: 1—2—3—4—5—6—7—8—9—10b.

(De los sesos del zorro, esparcidos por toda la extensión de las punas solitarias, nacen todos los “waraqo”, blanquecinos cactus abundantes en las montañas).¹²

A continuación damos cuatro versiones provinciales del Departamento del Cuzco. La primera proviene de Chumbivilcas, zona ganadera, muy alta y fría, productora, en su región agrícola, de papas y algunos otros cereales de altitud. La segunda es procedente de la Provincia de Quispicanchi, de clima templado y productora principal de plantas de latitudes meso térmicas. La tercera pertenece a Quincemil, también en Quispicanchi, pero en plena zona selvática famosa por sus maderos y lavaderos de oro. La última, proveniente de la Provincia de Calca, la citamos por las variaciones notables que presenta:

Cuzco, Chumbivilcas 10: 1—2—3—4—4b—5—6—7—8—9. (Santo Tomás).

(El cóndor invita al zorro a ir a una fiesta del cielo. Lleva éste la corneta y el tambor. Va a horcajadas sobre el cóndor. El **cóndor se sienta en la masa del** festín, pero no hay campo para el zorro, por lo que éste se echa debajo de la mesa y le llena de improperios al cóndor. Resentido el cóndor lo abandona. Después de llorar muchas horas, baja por la sogá que ha fabricado. A medio cielo pasan unos loros a los que también insulta. El zorro revienta en el suelo).¹³

¹¹ Inf.: Dn. Manuel Inka Roqa, de 38 años (est.), Nat. del pueblo de San Sebastián, en la Provincia del Cuzco del Departamento del mismo nombre. El relato lo hizo en dos épocas diferentes, una vez en quechua y otra en el castellano profusamente teñido de quechua que usa en su hablar cotidiano.

¹² La versión es del Cuzco. Fué registrada en el Colegio de Ciencias, entre jóvenes procedentes de esta ciudad.

¹³ Inf.: Dn. Julio Ramiro Berrío, joven estudiante, natural del pueblo de Santo Tomás de la Provincia de Chumbivilcas.



Cuzco, Quispicanchi 11: 1—2—3—4—4b—5—6—7—8—9. (Oropesa).

(El zorro es invitado por el cóndor para ir al cielo. En el lugar de la invitación, el cóndor se convierte en un caballero muy elegante. El zorro, como es un animal, no puede sentarse a la mesa, ronda la cocina y casca huesos. Le dan un palazo y mientras escapa, el cóndor se regresa dejándolo al amigo. Pregunta éste al loro por dónde se podría salir. El loro le aconseja que haga una sogá para bajar a la tierra. Hecho esto, el loro le amarra la sogá en la cintura y le cuelga hacia la tierra. A media bajada se encuentra con unos loros a los que insulta diciéndoles “k’umu senqa loro”: loros de nariz ganchuda. Al caer, por efecto del corte de la sogá, el zorro se hace pedazos. Durante la caída pide que los espíritus tiendan sus alas para amortiguar el golpe. Los espíritus obedecen, pero el zorro cae a otro lado).¹⁴

Cuzco, Quispicanchi 12: 1—2—3—4—4b—5—6—7—8—9. (Quincemil).

(El cóndor recomienda al zorro que no haga travesuras en el cielo, pero éste se emborracha y no cumple las órdenes y encargos, por lo que, indignado, lo abandona mientras está durmiendo. En el descenso se encuentra con unos loros a los que insulta. Cae a la tierra, gritando: “Juanitaaaa.... pampa ch’ujllata mast’aychis”: tiendan una choza de paja. Le revienta la panza).¹⁵

Cuzco, Calca 13: 1—2—3a—4—4b—5—6—7—8.

(Una palomita tiene que contraer nupcias en el cielo. Las demás aves le darán una fiesta. Deben salir muy a la madrugada. Un sapito que escucha todos los planes que hacen las aves resuelve ir, para lo que se amarra, por la cinturita, a la pata de un cóndor. A las tres de la mañana comienza el viaje. El sapito, ya en el cielo, toma bastante vino y se queda dormido. Las aves vuelven, mientras que el sapo se queda. Mira desde el cielo. Encuentra “chijwa”: una fibra y se pone a trenzar la sogá. Amarra una punta a cierta planta y la otra a su cintura. Cuando ya está por llegar insulta a unos loros que pasan: “Pikichos. . . . pikichos, rateros de choclos....¡!” y agrega: “Cuidado que arranquen mi sogá”. Le cortan y cae).¹⁶

Ya no urge citar otras versiones cuzqueñas en las que se reiteran motivos semejantes a los anteriores. Alguna que otra de éstas ha sido ya episódicamente publicada.¹⁷

¹⁴ Inf.: Dn. Edmundo Galindo Amaut, joven estudiante del pueblo de Oropesa, en la Provincia de Quispicanchi.

¹⁵ Inf.: Dn. Antonio Miranda F., joven estudiante, natural de Quincemil, en la Provincia de Quispicanchi.

¹⁶ Inf.: Dn. Edwin Núñez del Prado Venero, joven estudiante, natural del lugar.

¹⁷ MOROTE BEST (Efraín).—Pascual y Diego: Las Conexiones de Nuestros Cuentos. —Rev. Tradición, Cuzco, Año I, Vol. I, enero-febrero, 1950, pp. 38—49.

MOROTE BEST (Efraín). —Elementos de Folklore (Definición, Contenido, Procedimiento).—Edit. H. G. Rozas, Cuzco, 1950, pp. 470—471.

ROCA WALLPARIMACHI (Demetrio). —Algunos Cuentos de Q’asakunka. —Diario “El Comercio”, Cuzco, 28 de julio de 1955.

MOROTE BEST (Efraín). —Nantu y Awju: Cuentos de la Selva—“Página del Folklore”, órgano de la Sociedad Peruana de Folklore, Año II, N° 5.—Diario “El Comercio”, Cuzco, 12 de abril de 1956.

MOROTE BEST (Efraín).—El Cuento de la Huida Mágica o el Desconocimiento de las Tradiciones de América Meridional.—Dimensión, Revista Bimestral de Cultura y Crítica, Santiago del Estero, Argentina, Año I, enero, 1956, N° 1.

El cuento se reitera, ya de manera independiente: o ya en el contexto de otros relatos, en algunos lugares del Perú. Vamos a citar pocas versiones.

En un cuento de Huancabamba, en el Departamento de PIURA, se presentan algunos pasajes que parecen tener relación con el Viaje al Cielo. Los personajes son el conejo, el león, el gallinazo y una viejecita. Esta pone un muñeco de brea donde se queda prendido el conejo.¹⁸ Al día siguiente encuentra la anciana al conejo ladrón y calienta un “chuzo” para quemarle las posaderas. En ese momento pasa el león, su tío, y al interrogarle la razón de su apresamiento, sabe que está allí porque no quiere casarse con la hija de la viejecita. Le reemplaza en la trampa del muñeco y recibe el terrible castigo de la vieja. Escapa medio chamuscado y va en pos del conejo para matarle. Lo encuentra en una encrucijada. El bichito sabidísimo, le muestra una gran majada de ovejas que serían mejor alimento que su mísero cuerpo. Pero vuelve a engañarlo: no son ovejas las que allí están, son piedras calizas que parecen ovejas. El conejillo echa la culpa de todo a la pobre vieja; afirma que ésta es una bruja que ha hecho la transformación y busca escapar, más bien, mostrándole un enorme queso en el fondo de un lago. El león, que trata de alcanzar el queso, se ahoga y muere.

Y viene el último episodio relacionado con, por lo menos, tres motivos del viaje:
Piura, Huancabamba 1: 3—5a—9.

(El “wishko” o gallinazo quiere vengar al león e invita al conejo a ir al cielo a una fiesta, pero lo suelta de las alturas. El conejo grita que tiendan ponchos, frazadas y jergas, pero nadie lo hace. Cae y se mata).¹⁹

En el lugar llamado Wankas, perteneciente a la Provincia de Chachapoyas del Departamento de Amazonas, en el NE del Perú, reaparece el tema con los siguientes motivos:

Amazonas, Wankas 1: 1—2—3—5c—10d.

(Los personajes son el buitre y el zorro. Van a conocer las altas regiones del cielo. El zorro va a horcadas sobre el buitre. Ya muy arriba sienta horrible miedo que le seca la lengua. Se agarra apretadamente, pero no puede más, se suelta y muere).²⁰

5. OTROS CUENTOS RELACIONADOS.

Fuera de los cuentos ya transcritos, cuyo contenido se enmarca dentro de los 10 Motivos Básicos señalados, aparecen otros que tienen, en su argumento, ciertos elementos del cuento del Viaje al Cielo o de la caída violenta desde la región de las nubes.

¹⁸ Este tema ha sido cuidadosamente estudiado por Eurelio M. Espinosa, como se puede ver en *Sobre Los Orígenes del Cuento del Muñeco de Brea* en el Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo, Santander, 1931 y en una publicación más reciente: *Las Versiones Hispánicas Peninsulares del Cuento del Muñeco de Brea*, tirada aparte del t. II, Madrid, 1951. En los dos citados trabajos se tiene una muy completa bibliografía. En lo que respecta al Perú, véase: MOROTE BEST (Efraín). —Pasqual y Diego, etc. de la cit. (17).

¹⁹ Inf. del R. P. Miguel Justino Ramírez, Párroco de Catacaos, Piura. El cuento se lo narró su señor padre, Dn. Miguel Ramírez Guerrero hacia 1915 ó 1917.

²⁰ Inf.: Prof. Dn. Esteban Tuesta López, Prof. de la Esc. de 2° Grado de Vars. N° 1115, de Wankas.



En el paraje de Malvas, perteneciente a la Provincia de Aija del Departamento de Ancash, por ejemplo, se trata de Achikyé, una bruja antropófaga a cuya casa van dos niños. La vieja devora al niño, **mientras la hermanita va por agua. A sus gritos y preguntas responde** el hermanito desde el vientre de la bruja. El chico logra salir de su encierro y huir en las espaldas de su hermana. La vieja bruja comienza una persecución sin tregua, venciendo diversos obstáculos, hasta que llega a la niña postrada de rodillas. El cielo responde a los lamentos de la niña y suelta una cadena de oro en la que huye, por suspensión, en compañía del hermano. La bruja pide igual merced al cielo. Desciende una “champa” (soga) de la que se vale para subir, pero un ratón roe la sogla consiguiendo que la bruja se precipite desde las alturas. La sangre de la bruja salpica hacia todas las quebradas y, entonces, queda diseminado el eco como recuerdo de esa sangre. El eco es la voz de Achikyé.²¹

Un cuento muy semejante al anterior, pero con notables interferencias con el cuento de la Huida Mágica²² aparece en el Distrito de Calca de la Provincia del mismo nombre, del Departamento del Cuzco. En la parte final, huye sola la niña, en un “lavador” que sueltan desde el cielo. La bruja pide otro lavador, pero le dan uno provisto de cadena maltrecha que se rompe cuando la mujer ya ha alcanzado gran altura. Su cuerpo sirve de alimento a los perros hambrientos.

Por último, encontramos un bello cuento perteneciente a la tradición de los Aguarunas del Alto Marañón, en el que reaparecen motivos del Viaje al Cielo. Damos en seguida el texto de dicho cuento que fue narrado al autor de estas líneas por José Jum Tsajuput Mayanchi, un joven aguaruna, en el mes de febrero de 1956, en la selva Amazónica. Dice:

“Hace muchos años, muchísimos años, la luna era un hombre. Tenía su esposa llamada Awju. Ninguno de ellos comía yuca. El alimento favorito de los esposos era el zapallo. Nantu (así se llama la luna) envió a su mujer a la chacra en pos de zapallos, mientras **él** se dirigía al “monte” en busca de “mitayo” (caza).

Regresó Nantu y esperó largo tiempo, hasta que su mujer se presentó portando zapallos verdes, muy verdes. Esto sucedió muchas veces, hasta que el marido resolvió espiar a su mujer. En efecto, vio que ésta cogía los zapallos maduros, hacía unas gachas y comía hasta la saciedad, volviendo a la casa con su cosecha de zapallos verdes; y, lo que era peor, con la boca muy cosida, para que el marido no se diera cuenta de lo glotona que era.

Un día de esos, la luna resolvió partir hacia el cielo. Tejió una “cenia” (cordel) con mucho cuidado. Escogió la noche para la travesía; dejó dormida a su mujer y comenzó la ascensión. Subió, subió sin pausa, hasta llegar al lugar que hoy ocupa.

La mujer despertó, se dio cuenta de la ausencia de su marido y comenzó también a escalar **gritándole por su nombre.**

²¹ Inf.: Director de la Esc. de 1er. Grado de Vars. N° 17012.

²² Véase la cit. (17).

Un extenso estudio sobre este cuento será publicado en el Homenaje organizado por la Comisión respectiva del XXXI Congreso Internacional de Americanistas, al Dr. Paul Rivet, en su octogésimo aniversario.

Cuando ya estaba muy cerca de Nantu, **éste cortó la sogá que pendía desde el cielo**. Awju se precipitó entonces en el vacío y se estrelló en la tierra fecunda y negra. De su vientre, que reventó por la fuerza de la caída, salió todo el zapallo que había comido y con ella se formó la arcilla de color zapallo con que se suele fabricar la cerámica de los aguarunas. El resto de su cuerpo se transformó en awju, un ave que llora en el monte cuando la luna aparece en cuarto creciente. Sólo canta unas tres noches seguidas; después calla y no se le escucha más.

El ave es **pequeña, de carne agradable, de piquito muy chico y de boca muy grande**.²³

Creemos que también muestra una cierta relación con el cuento del Viaje al Cielo, un curioso tema que lo registramos en el texto de un larguísimo relato de los Ocainas del río Yawasyako, en el Departamento de Loreto: Dos enanos y un tuerto suben al cielo en pos de la casa del Trueno. Allí encuentran a la hija de éste. Es hermosa y está rallando yuca. El tuerto se enamora de ella y se queda junto con el “añuje” (*Dasyprocta aguti*). Al resolver su regreso deja al roedor con el encargo de que corte la sogá en cuanto hayan bajado todos. El animal hace lo ordenado y al caer a la tierra se rompe las patas traseras. Sus amigos le curan con una variedad de “tamshi” (una arácea que sirve como cuerda para las construcciones), que en lengua ocayna se llama “bovóho”. Por eso el **añuje tiene brillantes y negras las patitas traseras**.²⁴

6. VERSIONES PERUANAS ESCRITAS DEL CUENTO DEL VIAJE AL CIELO.

Adolfo Vienrich, uno de los más antiguos iniciadores del Folklore en el Perú publicó, en 1908, dos valiosas versiones del relato que motiva el presente trabajo. La primera tiene por título quechua “Atoc, Cuntur, Quillishhuan”, es decir: “El Zorro, el Cóndor y el Cernícalo”. La otra, “Illechuan atoc”: “La lora y el zorro”. Una y otra pertenecen a Tarma, en la región central del Perú.²⁵

La primera de las versiones, un tanto extensa, suministrada en forma bilingüe, resume sus motivos de la siguiente manera: 1—2—3—4—4b—5—6—7—8—9. Es decir:

1. Un zorro recibe, la noticia de que se ha de celebrar una gran festividad en el cielo.
2. Como desea ir allá, va en pos del cóndor para pedirle que lo conduzca. Le asegura que ha sido invitado para tocar la guitarra.
3. El cóndor, que le debe favores, consiente en llevarlo encima de su lomo, a cuenta de algunas llamitas tiernas que recibirá en pago. El cóndor le recomienda que se agarre bien de

²³ El cuento le fue narrado al informante por don Tsajuput, su señor padre, un viejo aguaruna muerto hace pocos años. Hoy, José Jum Tsajuput Mayanchi, el hijo, es maestro de una escuela bilingüe de la Selva. El autor lo conoció y estuvo mucho tiempo con él en la sede del Instituto Lingüístico de Verano de la Universidad de Oklahoma, en Yarinacocha, Pucallpa, Perú.

²⁴ Informe de Dn. José Andrade Nómoma, joven maestro bilingüe de la tribu de los Ocaynas del río Yawasyako. Andrade Nómoma tuvo el coinforme de un magnífico narrador de su tribu.

²⁵ VIENRICH (Adolfo). —Fábula Quechuas, MDCCCXVI. La rareza del libro nos obliga a usar de un texto mecanografiado que lo debemos a Sergio Quijada Jara. Vienrich, que había dedicado este su estudio a don Abelardo Gamarra, ilustre escritor costumbrista, publicó además, Azucenas Quechuas (Nuna-shimi Chihuanhuay), por Unos Parias, Edit. Imp. “La Aurora de Tarma”, Tarma, 1905.



su espalda y que coja la vihuela con sus dientes. Cuanto más suben, la tierra se muestra cada vez más pequeña, hasta que se pierden de vista árboles y cerros. El viejo “portero del cielo” se sorprende con la llegada de tan extraña pareja. Tras algunos requilorios resuelve dejarla entrar, porque el zorro asegura ser un gran músico. Efectivamente, el zorro que es un gran músico comienza a ejecutar lindos “pasacalles” que enfervorizan a todos los espíritus.

4. Algún bromista resuelve emborrachar al zorro. Su borrachera es atroz. No atina a hacer nada. El cóndor le insta a regresar, pero el borracho se niega rotundamente. Al despertar, el zorro se ve solo en esa inmensidad, sin su querida vihuela, que se la habían hurtado. Hambriento y sin una pluma de ave por rastro: en una palabra abandonado de todo el mundo comienza a llamar y dar gritos conmovedores; pero en vano. Recorre de arriba abajo, y de un lado a otro esas extensas praderas sin ser viviente, a donde sólo crece la paja.
- 4b. El cóndor resuelve hacer el regreso solo.
5. El zorro, por su parte, para no morir de hambre, resuelve también trenzar una soga de paja, con el fin de descolgarse por ella. El extremo lo ata a un cerrojo que hay en el cielo.
6. A medio camino de bajada se encuentra con una ave: es un cernícalo que comienza a revolotear a su rededor rozándole el hocico y llamándolo “compadre”. El zorro se amosca, le llama de insultos, molesto por el apelativo. A su vez es nombrado, llanamente, ladrón de gallinas, hermano del zorrillo pestífero y otras graves cosas.
7. El ave enfurecida le corta la soga en la que está bajando “su compadre” el zorro.
8. El zorro se precipita vertiginosamente pidiendo que le tiendan paja y mantas para recibirlo, pero nadie le escucha.
9. El mísero animal se estrella y se hace añicos.

La otra versión, que es una variante de la anterior, tiene los siguientes motivos: 1—2—3b—6—7—8—9. El texto dice:

1. La zorra quiere conocer la luna.
2. Para conseguir su propósito, pide al cóndor que cuelgue una soga.
3. **El cóndor cumple la petición de la zorra.**
- 3b. El animal terrestre asciende.
6. En el espacio azul se encuentra con una lora que vuela pesadamente y que se ríe a cáquimos. La zorra se mortifica y llena de insultos a la lora. La llama “patituerta”, “ociosa”, etc.
7. La lora corta la soga.
8. Se precipita vertiginosamente pidiendo que le tiendan mantas para recibirla, pero nadie le oye.
9. Se estrella en la tierra.

En tiempos posteriores, casi actuales, se tiene otras versiones también inéditas, recogidas por



Manuel E. Bustamante, en Ayacucho²⁶; por Arturo Jiménez Borja, en Orqotuna²⁷, en el valle del Mantaro; por J. M. B. Farfán, en el pueblo de Pichihua, Cuzco²⁸; por Demetrio Roca Wallparimachi, en la comunidad indígena de Q'asakunka, en la Provincia de Anta del Departamento del Cuzco²⁹ y por el autor de estas líneas³⁰.

La versión de Bustamante tiene los siguientes motivos: 1—2—3—4—4b—5—6—7—8—9.

(Se trata de un viaje que se realiza todos los sábados con destino a la misa dominical del cielo. Son el zorro y el cóndor los que viajan. Aquel — que resulta hembra en la versión— engaña al cóndor diciéndole que San Pedro le ha invitado a almorzar en la sacristía. El cóndor, que pierde la paciencia y tiene hambre, regresa a la tierra dejando al compañero de viaje. Quien le corta la sogá es un loro al que ha insultado llamándolo “weqro chaki loro”, “tranca la puerta loro”, “moqo senqa loro” (loro cojo..., loro de nariz con nudo!).

La versión de Jiménez Borja dice: 1—2—3—4—5—6—7—8—9a—10c.

(El cóndor y el zorro van a una boda del “tukito”. El zorro se queda borracho. Cuando está bajando por una sogá hecha de fibras de maguey, le corta la cuerda un gavián al que lo ha llamado “maligno” sin motivo. A las voces lastimeras del zorro le tienden mantas en la plaza del pueblo, pero, como los “cholos” se dan cuenta de que el que ha caído es el ladrón de sus gallinas, lo muelen a palos entre todos).

7. VERSIONES ESCRITAS DE ARGENTINA. BOLIVIA, BRASIL, REPUBLICA DOMINICANA Y ESPAÑA.

En Argentina, seguramente entre otras, se tiene las versiones que publican Rafael Cano³¹, Orestes di Lullo³², Jorge W. Abalos³³, Félix Coluccio³⁴, Bernardo Canal Feijóo³⁵, y Germán Ber-

²⁶ BUSTAMANTE (Manuel E.).—Apuntes para el Folklore Peruano.— Edit. La Miniatura, Ayacucho, 1943, p. 171.

²⁷ JIMENEZ BORJA (Arturo).— Cuentos y Leyendas del Perú.—Edit. Instituto Peruano del Libro, S. A., Lima, 1940, pp. 7—8.

²⁸ FARFAN (J. M. B.).—Folklore del Cuzco. Una Leyenda del Zorro en sus versiones quechua, castellana e inglesa. Rev. del Museo Nacional, Lima, 1er. semestre. 1943, t. II, N° 1, p. 119.

²⁹ ROCA WALLPARIMACHI (Demetrio).—Algunos Cuentos de Q'asakunka.—Diario “El Comercio”, Cuzco, 28 de julio de 1955.

³⁰ Véase cit. (17).

³¹ CANO (Rafael).—Del Tiempo de Ñaupá (Folklore Norteño).—• Edit. Tallrs. Garfs. Argentinos L. J. Rosso, Bs. As., 1930, p. 244.

³² DI LULLO (Orestes).—El Folklore de Santiago del Estero.—Edit. Imp. López, Bs. As., 1943, p. 250.

³³ ABALOS (Jorge).— Animales, Leyendas y Coplas.—Edit. Tallrs. Grafts. Miguel Violetto, San Miguel de Tucumán, 1953, p. 114.

³⁴ COLUCCIO (F.) y SCHAFFINO (G.).—Folklore y Nativismo.— Edit. S. A. Editorial Bell, Bs. As., 1948, p. 212. Se da un grabado. El cuento ha sido tomado de la Antología Primaria, del Consejo Nacional de Educación.

³⁵ CANAL FEIJOO (Bernardo).—Los Casos de Juan (El Ciclo Popular de la Picardía Criolla).— Edit. Cía. Impresora Argentina S. A., Bs. As., 1950, p. 103.

CANAL FEIJOO (Bernardo).—Burla,, Credo y Culpa en la Creación Anónima (Sociología, Etnología y Psicología en el Folklore).— Edit. Nova. 3s. As., 1951, p. 86.



diales³⁶.

La versión de Rafael Cano tiene el siguiente argumento: 1—2 —3a—4—5a—8—10e.

(El escenario es Calimonte o Tucumán. Los personajes, el sapo que recibe una burlona invitación del leñatero o “burlista”. El viaje se hace en el interior de la guitarra. Se lo arroja desde el cielo, porque une su croar —que sorprende a la multitud de aves— a los cantos melódicos de los invitados al banquete. Su vientre se le achata por efecto de la caída).

La de Orestes di Lullo, perteneciente a la tradición de Santiago del Estero, dice: 1—3b—6—7—8—9.

(Don Juan, el zorro, sube al cielo por una larga sogá de “chaguar”. Insulta a una bandada de loros que pasan cerca; les llama “loros kallum chaquisca” (Loros, lengua seca) y éstos le cortan la cuerda).

En la versión de Abalos que, como en todos los relatos que da, no se sabe con exactitud el lugar argentino de origen, los personajes son “jabuti” (la tortuga), “urubú” (el cuervo) y Dios: 1—2—3a—4a—5a—8—9.

(La tortuga se esconde dentro del bombo y va al cielo porque es gran música. Hay un agregado final: Dios recompone los pedazos del cuerpo de la tortuga, uniéndolos con cera y castiga al “urubú” privándolo de la voz que antes era bella).

En la versión de Coluccio y Schaffino, tomada de la Antología Primaria del Consejo Nacional de Educación de la Argentina, los personajes son el sapo y el águila y los motivos se ordenan así: 1—2—3a—4a—5a—8—9—10e.

(Se trata de un gran baile en el cielo; el sapo se esconde en la guitarra. Cuando es arrojado desde las alturas, su cuerpo se cubre de heridas por la caída: las cicatrices son las manchas que hasta hoy tienen los sapos).

La versión de Canal Feijóo tiene los motivos siguientes: 3c—4 —5b—6—7—8—10g.

(El zorro aparece inopinadamente en el cielo, junto a San Pedro. Las aves están de fiesta. En medio del bullicio, el extraño huésped de vora a una martineta. Las demás aves se precipitan sobre el zorro que, para salvarse se arroja al espacio. Por ahí viene, de regreso de otra fiesta el carancho. De la guitarra de esta ave pende una cuerda y en el interior viene —seguramente escondido,— el sapo cajonero—. El zorro logra agarrarse de la sogá y en tal momento pasa el loro que tras los insultos le corta la cuerda. La que le pone el áspero colchón de ramas secas, cascotes y astillas es su propia mujer).

Por último, la versión de Berdiales dice: 1—2—3a—4a—5a—10a.

(Los personajes son el sapo y el cuervo. Aquél se esconde en la guitarra de éste. Descubierta la treta y vuelta la guitarra “con la boca para abajo”, se precipita y se hace, en las piedras, los moretones que todavía tiene).



³⁶ BERDIALES (Germán).—Leyendas Nuestras (2a. Edc).—Edit. Taírs. Grafs. del Instituto Amigos del Libro Argentino, Bs. As., 1954, p. 29.

En Bolivia publicó una hermosa versión del cuento, el folklorista Antonio Paredes Candía³⁷. Los motivos de la versión citada son los siguientes: 1—2—3—4—4b—5—6—7—8—9—10a. (Los personajes son “atoq”, el zorro y “mallku”, el cóndor. Van a uno de esos banquetes celestes que tanto daban que hablar a los animales de la tierra. Le recomienda no roer huesos. Se lo lleva agarrándolo del lomo con sus garras. El zorro se atrasa solapadamente para roer los huesos mondados por los picos de los cóndores. Al verse abandonado aulla lastimeramente sobre la gran nube y luego, por consejo de unas aves llamadas “pachiwchis” resuelve hacer una sogá de cortadera. A media descenso se encuentra con una bandada de loros a la que insulta llamándole “loros qechasikis” (loros con diarrea), “loros qechimichis” (loros trapos sucios), “loros qechichis” (loros insignificantes), hasta que las aves cortan la cuerda. Grita desde el cielo que tiendan “apichusis” (tejidos de lana) y manteos. Por la caída del zorro y la reventazón de su vientre se esparce el maíz la quínuwa y la kañawa que había devorado en el cielo).

En el Brasil contamos, para esta finalidad inmediata, con una versión publicada por Joao Ribeiro, la misma que fué reproducida en “Estudios de Folk-Lore” de Arthur Ramos³⁸. Los personajes son el “jabuti” o el sapo y el “urubú”. El texto es semejante al de las versiones argentinas, con los motivos ordenados del siguiente modo: 1—2—3a—5a—8—9—10f.

La versión dominicana recogida en Rigüey por Manuel José Andrade trae juntos tres episodios distintos, el primero de los cuales, coincidente con nuestro tema, tiene el texto ordenado del siguiente modo: 1—2—3—5d—5e—8—10g.

(Hay una fiesta en el cielo y están invitadas todas las aves. El caimán desea ir allá y se vale de una garza. Terminado el sarao vuelve la garza cargada del caimán, pero se cansa en medio viaje y deja caer al “compái” que grita desde arriba: “¡Piedra! ¡piedra! quítense del medio que la’ de’ barato”. Las piedras, desde luego, no se quitan y el caimán se rompe una pata y tres costillas)³⁹.

La versión española de Torner tiene por personajes al alcaraván y a la zorra. El ave, cansada de volar con sus compañeras, resuelve pasar la noche en el bosque. Lo ve una zorra, le aconseja dormir sin cuidado, pero como no consigue su propósito, ya al amanecer, le amenaza con devorárselo. El alcaraván pide que tal cosa no haga porque tiene que ir a un banquete que hay en el cielo. Le ofrece traerle un queso de allá. La zorra exige que la lleve al banquete. Se inicia el vuelo por en medio de las nubes. Ya lejos se divisa un gallinero hacia el cual desea bajar la zorra que tras un breve diálogo es echada al espacio por un leve vuelco del alcaraván. Su insolente arrogancia le hace decir en plena caída: “No te acerques, tierra, que te aplasto; apartaos, árboles, que os deshago”⁴⁰.

³⁷ PAREDES CANDIA (Antonio). —Literatura Folklórica (Recogida de la Tradición Oral Boliviana). —Edit. Tallrs. Grafts. A. Gamarra, La Paz, Bolivia, 1953, Cap. II.

³⁸ RAMOS (Arthur). —Estudios de Folk-Lore. —Edit. Casa do Estudante do Brasil, Rio de Janeiro s/f., Cap. VI.

³⁹ ANDRADE (Manuel José). —Folklore de la República Dominicana. Publicaciones de la Universidad de Santo Domingo, Vol. LIV, t. I, p. 386. Andrade hace una Nota Comparativa con los numerales 3 y 5 de CLEWS PARSONS (Elsie). —Folk-Lore from the Cape Verde Islands, en Memoirs the American Folklore Society, Vol. XV, 1923.

⁴⁰ TORNER (Eduardo M.). —El Folklore en la Escuela. —Edit. Losada, S. A., Bs. As., 1946, p. 56.



Los motivos del cuento pueden ordenarse así: 1—2—3—5a.



El Urubú ha advertido la treta, vuelca su vihuela y el sapo cae.

(De la “Antología”, del Consejo Nacional de Educación)

(Tomado de la p. 273 de Folklore y Nativismo de F. Coluccio y G. Schaffino, Edit. Bell, Bs. As., Argentina, 1948, 339 pp.)

8. CONFRONTACION FINAL.

El inventario general de los motivos y sus variaciones, a lo largo de todas las versiones aquí señaladas, nos da el siguiente Cuadro:

1. Hay un animal terrestre que quiere ir al cielo, por diversas razones.
2. Como no sabe volar resuelve ir valiéndose de un ave.
3. El ave lo conduce conscientemente.
- 3a. El ave lo conduce sin darse cuenta.
- 3b. El animal terrestre asciende por sus propios medios.
- 3c. El animal aparece en el cielo.
4. El animal hace algo que imposibilita su regreso en la forma en que ha ido.
- 4a. El animal trata de regresar subrepticamente, pero es descubierto.
- 4b. El ave abandona en el cielo al animal terrestre.
5. El animal resuelve hacer el regreso por sus propios medios: teje una gran sogá que llega hasta la tierra.
- 5a. El animal es arrojado desde el cielo.
- 5b. El animal se arroja desde el cielo.
- 5c. El animal cae desde el cielo.
- 5d. El ave devuelve al animal terrestre.
- 5e. El ave deja caer al animal porque se cansa.
6. En medio cielo se produce cierto incidente con otra ave que pasa volando.
7. La otra ave le corta la sogá.
8. El animal terrestre cae vertiginosamente.
9. Se estrella en la tierra.
- 9a. Cae sobre montones de mantas.
10. Con los pedazos de su cuerpo origina los animales de su especie.
- 10a. Como le revienta la barriga, esparce por el mundo, las primeras semillas de las plantas alimenticias, que había comido crudas en el cielo.
- 10b. De los pedazos de su cuerpo nacen los espinales.
- 10c. Se da un destino afrentoso al cuerpo del animal.
- 10d. El ave devora al caído.
- 10e. Cae vivo, pero su cuerpo sufre transformaciones.
- 10f. Cae muerto y su cuerpo, después de recompuesto, sufre transformaciones y se revitaliza.
- 10g. Cae vivo y maltrecho.

La confrontación final de los textos de las versiones nos da el siguiente resultado:

VERSIONES:

INDICE GENERAL DE MOTIVOS

	1	2	3	3a	3b	3c	4	4a	4b	5	5a	5b	5c	5d	5e	6	7	8	9	9a	10	10a	10b	10c	10d	10e	10f	10g
Ayacucho 1:	x	x	x						x	x						x	x	x	x									
Cuzco 1:	x	x	x						x	x						x	x	x	x		x							
Cuzco 2:	x	x	x				x		x	x						x	x	x	x		x							
Cuzco 3:	x	x	x				x		x	x						x	x	x	x			x						
Cuzco 4:	x	x	x				x		x	x						x	x	x	x									
Cuzco 5:	x	x	x				x																					
Cuzco 6:	x	x	x				x		x	x						x	x	x	x		x							
Cuzco 7:	x	x	x				x		x	x						x	x	x	x		x							
Cuzco 8:	x	x	x				x		x	x						x	x	x	x									
Cuzco 9:	x	x	x				x		x							x	x	x	x									
Cuzco 10:	x	x	x				x		x	x						x	x	x	x				x					
Cuzco 11:	x	x	x				x		x	x						x	x	x	x									
Cuzco 12:	x	x	x				x		x	x						x	x	x	x									
Cuzco 13:	x	x		x			x		x	x						x	x	x										
Piura 1:		x									x																	
Amazonas 1:																												
Vienrich 1:	x	x	x													x												
Vienrich 2:	x	x					x			x	x					x	x	x	x									
Bustamante:	x	x	x													x	x	x	x									
Jiménez Borja:	x	x	x													x	x	x	x									
Rafael Cano:	x	x		x												x												
Abalos:	x	x		x																								
Coluccio-Schaffino:	x	x		x																								
Canal Feijóo:	x	x		x																								
Berdiales:	x	x		x																								
Di Lullo:	x																											
Paredes Candia:	x	x	x																									
Ribeiro:	x	x		x																								
Andrade:	x	x	x																									
Turner:	x	x	x																									

9. CONSIDERACIONES COMPARATIVAS.

De acuerdo al Cuadro precedente, la forma más común del cuento del Viaje al Cielo está integrada de los siguientes motivos: 1—2—3—4—5—6—7—8—9.

Es decir: Hay un animal terrestre que quiere ir al cielo por diversas razones (Motivo 1:93.75%); como no sabe volar, resuelve ir valiéndose de un ave (Mot. 2: 93.75%); el ave lo conduce conscientemente (Mot. 3: 93.75%); el animal terrestre hace algo que imposibilita su regreso conducido por el ave (Mot. 4: 81.25%); resuelve hacer el regreso valiéndose de sus propios medios: hace una gran sogá que llega hasta la tierra (Mot. 5: 81.25%); en medio cielo se produce cierto incidente con otra ave que pasa volando (Mot. 6: 81. 25%); el ave le corta la sogá (Mot. 7: 81.25%); el animal terrestre cae vertiginosamente (Mot. 8: 81.25%) y se estrella en la tierra (Mot. 9: 81.25%).

Sobre la base de los 9 motivos se producen algunas variaciones y se hace ciertos agregados. En una sola versión peruana, el ave conduce al animal terrestre sin darse cuenta de lo que está haciendo (Mot. 3a). En cambio, este mismo motivo aparece en 4 versiones argentinas y una brasileña, lo que haría pensar en una posible tendencia hacia argumentos de este tipo en las áreas nombradas.

El motivo 3b ausente en las versiones actuales, salvo en la argentina de Di Lullo se presenta en una versión peruana de comienzos del siglo (Vienrich 2), en pintoresca mezzcolanza con el motivo 3 y disputando el lugar de otra versión del mismo autor, más aparejada con el tipo general de relatos en los que se presenta exclusivamente si citado motivo.

El motivo 3c, que consiste en la inopinada presencia del zorro en el cielo, no aparece sino en la versión dada por Canal Feijóo. Esto indicaría la probabilidad de haberse recogido un relato no ajustado a los patrones narrativos generales de la propia zona.

El motivo 4b puede considerarse complementario del 4, asunto que le hace perder, en verdad, todo interés especial de ser comentado.

El motivo 5a es exclusivo de Piura, versión en la que está también ausente del motivo 1 y en la que, por fin, el cuento se muestra artificioosamente ensamblado con fragmentos de otros relatos pertenecientes al Ciclo del Zorro. Es de advertir que si bien actual, esta versión fué reconstruida por el R. P. Justino Ramírez, cerca de 30 años después de haber sido escuchada de labios de su señor padre. Lo que en verdad oyó, seguramente, fueron dos cuentos diferentes: el primero relacionado con el largo ciclo de aventuras del conejo y el zorro; el otro, el del Viaje al Cielo. Pasados algunos años y puesto en función el olvido, comenzó sustituyendo a uno de los personajes comunes del primer relato, qué en el folklore peruano es el zorro, con el león, y terminó efectuando el ensamblamiento un tanto insustancial en la forma en que se lo hace.

El mismo motivo 5a se presenta en cuatro versiones argentinas, una brasileña y la española de Torner, situación que nos llevaría a aplicar las mismas consideraciones que tenemos hechas con respecto al motivo 3a.

En cuanto al motivo 5b, que sólo es tema de la versión de Canal Feijóo, podemos decir tam-

bién cuanto tenemos apuntado con respecto al motivo 3c.

El motivo 5c, que aparece exclusivamente en la versión de Amazonas es, de seguro, una desviación de los patrones generales del cuento. Su rareza le quita importancia comparativa, como se la quita también a 9a, que parece ser un agregado muy individual de quien informó a Jiménez Borja.

Las manifestaciones 10c, 10d y 10g del motivo 10, al par que los motivos 5d de la versión de Andrade y 9a de la de Jiménez Borja se agrupan en un solo haz que, como veremos después, estaría constituido por cuentos provenientes de antiguos relatos míticos deturpados.

En cambio, creemos que los temas cosmogónicos y etiológicos contenidos en los motivos 10, 10a, 10b, 10e, 10f, presentes en versiones peruanas, en la muy completa de Paredes Candia, en Bolivia; en versiones argentinas y brasileñas, y aun en cuentos relacionados como el de Nantu y Awju de los aguarunas del Alto Marañón o del Achikyé de vastas regiones del Departamento de Ancash, tienen que llevarnos con explicable insistencia hacia la admisión de formas antiguas, probablemente míticas, convertidas en cuentos, en los tiempos actuales. Estos cuentos de hoy, desposeídos de la común substancia cosmogónica o etiológica se agruparían, al final, y como ya lo dijimos, en un solo haz revestido de todos los motivos intrascendentes de los relatos de mera diversión.

Si bien la forma más general de los relatos actuales es aquella que se ha indicado en el párrafo inicial de este título, en la que el cuento gana al mito, no podemos menos de pensar que formas también actuales, pero de segundo orden, en lo que respecta a su difusión, son aquellas en las cuales aparecen los motivos 10 (en 3 versiones: 18.75%), 10a (también en 3 versiones). Estos motivos, seguramente por lo tan sugestivos, habrían logrado una estabilidad mayor que la lograda por 10b y 10e, que alcanzan, respectivamente, una sola versión (6.25%). En situación semejante se hallarían los motivos cosmogónicos de los cuentos de Nantu y Awju de la selva y del Achikyé de la Sierra del Norte.

Las consideraciones comparativas que acaban de ser enunciadas, con respecto a los datos recogidos de la tradición oral peruana, pueden hacerse extensivas, con las reservas consiguientes, a las escritas de esta parte de América y a las de otros países, que hemos consultado hasta aquí.

10. EL ZORRO PERSONAJE DE NUESTROS CUENTOS POPULARES.

El zorro, al ratón, el cuy, el cóndor y el oso son los personajes preferidos de los cuentos animalísticos serranos del Perú. Aparecen, con menos frecuencia, el sapo, el picaflor y el burro. La vicuña, la vizcacha, el venado, el puma y la llama son, casi siempre, personajes de leyendas y mitos y el loro es principalmente invocado en los “chistes” urbanos, si bien se presenta, de rato en rato, como peón secundario de los cuentos rurales.

Los nombres literarios del zorro son varios; además del que tiene en castellano, del que tiene en quechua (“atoq”) y en aymara (“qamaqe”), se llama “Ch’umpi poncho” (de poncho rojizo), “Lari” (músico, ejecutante del clarín), “Tío” (como en castellano), “Tiwlá”, “Niñula” (Niñito),

Antonio, Antoño, Martín, Pascual, “Suwa” (ladrón).

El ratón, por su parte, además de pericote, de “huk’ucha” “ukucha”, “ukush” (en quechua de diferentes regiones) y “achaku” (en aymara), se llama “Oqe punchu” (de poncho plomo), “Señora Safanilla”, “Juana Chanilla”, “Micaela Cantina”, “Manuel Kuwis-kuwis”. “Tío”, “Diego Achako”, “Digo” o, simplemente, “Diego”.

Uno y otro son, casi siempre, machos. El ratón (a veces sustituido por el cuy) es el símbolo de la malicia, de la viveza, de la actividad corpórea y mental, del engaño y el fingimiento. Cuando se antropomorfiza toma la figura de un jovencito de voz aflautada y vestido plomo, con los ojillos saltones. Y picaros. Camina dando saltitos y silba tonadas lugareñas. Es el verdadero dueño de los graneros y se siente novio de las mejores hijas de los campesinos.

El zorro es un sujeto taimado y crédulo. Tiene “mala suerte” y sus amores nunca prosperan. Cuando toma la forma humana es un apuesto y tonto joven de poncho rojizo, enemigo de los perros y de los cohetes, gran ejecutante del clarín. No hay animal que no lo engañe: el burro, la wallata, el cuy, el ratón. . . , pero es a éste a quien debe su fama de gran tonto.

El cóndor mantiene una crecida jerarquía social. Es el “señor”, el “dueño”, la “gallina” de los espíritus de montañas. Gran conocedor de noticias presentes y pasadas; cuando se torna hombre es grave, severo, viste de negro y lleva chalina blanca en el cuello. Se lo llama también “Mallku”, “Apu”, “Awki”, además de nombrárselo zoológicamente “Kuntur”, en quechua y “Kunturi” en aymara.

En las líneas que siguen damos numerosos relatos muy difundidos sobre el zorro y sus andanzas, muestra del modo como ocupa, el pintoresco personaje, algo de lo más gracioso de los cuentos populares⁴¹.

1. El Muñeco de Brea.

Hay un hortelano que tiene legumbres o fruta. Un animal, come subrepticamente sus productos. El hortelano resuelve dejar una trampa consistente en un muñeco de brea. Llegada la noche, va el animal ladrón (ratón o conejo) y se traba en una lucha con el muñeco. Queda prendido de patas, panza y cola. Llega el hortelano y ata al animal para darle muerte. Va por agua hervida para “pelarlo”. En ese momento llega el zorro y le pregunta: “Por qué estás, compadre, atado en ese tronco?”. “An—responde el ratón—porque no quiero casarme con la hija del hortelano” (a veces afirma que está ahí ganando dos soles por cada hora de su colgamiento). “Pero si yo te puedo reemplazar”, propone el zorro. Y lo reemplaza. Llega el hortelano y tunde horriblemente al zorro porque grita que se casará con su hija, porque es el ladrón que roba sus legumbres y porque es un animal brujo que de ratón (o conejo) se ha transformado en zorro.

⁴¹ Damos las versiones que abarcan gran parte del Perú y que, al mismo tiempo, son muy generalizadas en otros lugares de América. Cada cuento tiene las naturales variantes a las que muy incidentalmente se hace referencia en notas escritas entre paréntesis.

2. La lluvia de Fuego.

El zorro, loco de cólera y de dolor, busca al ratón. Lo encuentra y resuelve comérselo. El ratón asegura que no tiene importancia el que se le coma porque así lo librará de morir quemado, pues que debe caer del cielo una tremenda lluvia de fuego. Para demostrar que es así, se pene a cavar la tierra afanosamente. El zorro le concede la gracia de la vida a cambio de que se lo entierre primero a él. Abren ambos el hueco; el ratón entierra al zorro y le pone, encima, una gran cantidad de espinos. El zorro, después de esperar mucho tiempo enterrado, saca la pata, para cerciorarse de las afirmaciones del ratón.

Como las espinas le pinchan, dice: “En verdad, había estado lloviendo”. Pero pasan los días y lo mata el hambre. El zorro se libra de un gran salto y comprueba que la tierra está llena de luz y de olor a hierba fresca.

3. El “Cargo” del Ratón.

El zorro va meditando: esta vez se lo comerá al ratón, irremisiblemente. Lo encuentra en una loma. Le dice que se lo comerá, pero ruega el ratón que lo haga cuando haya pasado el “cargo” de cierta festividad. “Más bien—le dice—te ruego qué toques el clarín en esta fiesta”. El zorro, convencido por las persuasivas palabras y halagado en su vanidad de músico, deja para después su venganza y se apresta a ayudarlo en el “cargo”. Penetra en la choza de paja que el ratón tiene preparada y allí comienza a ejecutar alegremente las tonadas del lugar, en espera de los invitados. El ratón asegura bien la puerta y prende fuego a la choza. Unas veces muere quemado el zorro y otras escapan a medio chamuscarse y por eso tiene los pelos entre rojizos y negros.

4. La Olla de Mazamorra.

El zorro busca afanosamente al ratón, para comérselo. Lo encuentra, pero su “compadre” le insta a desistir de su propósito haciéndole oler y comer una pequeña porción de “api” o mazamorra que trae en la uñas. Le asegura que él sabe dónde está la olla entera de la que puede comer el zorro hasta no poder más. Diciendo esto lo lleva a una casa muy oscura. Los dueños, dos viejecitos, duermen con la olla de mazamorra al lado. Comen, en el más sigiloso silencio, el rico manjar. El zorro, para terminar hasta la última porción de mazamorra, mete la cabeza a la olla de barro y después ya no la puede sacar. Llama en voz baja al ratón y le pide un palo para romper la olla, pero éste le alcanza una paja. Le pide, después, que lo lleve donde haya un batán o una piedra, pero el ratón lo conduce a la cabecera de los viejos, huyendo de inmediato. El zorro toca la cabeza del viejo, cree que es una piedra y rompe la olla. Despierta el viejo sobresaltado y se traba en una lucha violenta con la vieja, su esposa, a quien moteja de adúltera.

5. La Montaña que debe Desplomarse.

El zorro encuentra al ratón y le amenaza con comérselo. Este apuntala (“tusa”) inmediatamente una montaña (o una casa) y le dice que está por caer sobre ellos y que no vale que se lo coma en esas difíciles circunstancias. Pide, más bien, ayuda del “forzudo animal”. Cuando el



zorro se convence de que la montaña, realmente, está por desplomarse, le deja “un momentito” para traer adobes y pales. Pero, en verdad, sube sobre la montaña, le suelta un poco de tierra y piedrecitas, para hacerle creer que hay gran peligro y allí lo deja (a veces es otro ratón amigo el que suelta la tierra). El zorro pega un gran salto, después de tres días de espera, pero la montaña se queda tan firme “como un queso”.

6. El Queso de la Laguna.

El zorro encuentra al ratón al borde de una laguna y le amenaza, de nuevo, con comérselo. El ratón le dice que está bien que se lo coma, pero que antes le ayude a sacar un queso que está dentro del agua. Le muestra el queso, que sólo es el reflejo de la luna (a veces se trata de un pedazo de pan). El zorro cree y bebe con gran afán el agua, pero bebe tanto que revienta y muere.

7. El Zorro Asa a sus Cachorros.

“¿Por qué tus hijos tienen tan rojas y lindas las patitas?”, pregunta el zorro a la “wallata” (ave: “wachwa” de otras regiones del Perú). “Porque las he ‘watiyado’ (asado) en un horno bien caliente”, contesta la “wallata”. Con el consejo en los oídos va en pos de sus cachorros, hace un horno de tepas, como se suele hacer para las papas, y cuando el horno está de un color “pecho de paloma”, mete a los cachorros y baila encima del derrumbado horno. Cuando cree que el tiempo prudencial ha transcurrido, saca los cachorrillos completamente carbonizados. Lleno de dolor persigue a la “wallata”, pero ésta se interna en el lago. El zorro bebe el agua para atrapar al ave, pero le revienta la barriga y muere.

8. La Casa que Habla.

El zorro resuelve atrapar al ratón en la propia guarida de éste. Va a la “casa” y allí se instala. Al regresar, siente el animalito el hedor del zorro y pregunta desde la puerta: “Wasiy. . . imaynallan. . . !!” (¿Casa mía, cómo estás?). Pero como la casa no le contesta, habla sosegadamente y dice: “¿Qué pasará con esta mi casa?. . . ¡algo anormal sucede. . . siempre que le hablo me invita a pasar, y ahora no lo hace...!!”. Y vuelve a preguntar: “Wasiy imaynallan”. El zorro, que cree el engaño, ahueca la voz y le contesta: “Allinllan haykukamuy” (¡estoy muy bien, pasa adelante!). El ratón se echa a reír a cáquimos, dice: “Maypis wasi rimanman”. . . (dónde se puede encontrar una casa que hable?) y se aleja velozmente.

9. El cadáver que echa Vientos.

El zorro resuelve, nuevamente, esperar al ratón en la propia casa de éste. Se tiende en el suelo y se hace el muerto. Llega el ratón, lo mira cuidadosamente y dice: “Akhakallaw... tioy wañurusqa. . . !!” (Pero qué lástima!, mi tío había muerto). Luego, midiendo los alcances de la treta, habla consigo mismo: “Pero cómo puede ser esto. . . si realmente estuviera muerto, tendría que habérsele hinchado el vientre y. . . tendría que botar gases, como hacen todos los muertos. . . !!”. El zorro que oye el soliloquio hincha fuertemente la barriga y deja escapar gases ventosos que

le hacen decir al pícaro ratón: “Ajajáy. . . maypis aya supikunman... (Pero qué risa. . . dónde se ha visto echar vientos a los cadáveres. . .!!). Después de la comprobación viene la huida.

10. La Apuesta para Resistir el Frío.

El zorro se jacta de ser muy resistente al frío. El cóndor le asegura que no puede ganarle. Hacen una apuesta y se colocan en la cumbre de un monte nevado. De rato en rato pregunta el **cóndor**: “Chirinchu?” (¿Hace frío?) A lo que el zorro contesta: “¡Imas qarita chirinman!” (qué iba a hacerle frío a un valiente!). Pero las respuestas son cada vez más sordas y menos enérgicas, hasta que al mediar la noche se tornan casi suplicantes. Hacia el amanecer, el cuerpo del zorro yace rígido sobre la nieve.

11. Las Lucmas que Muelen Dientes.

El zorro persigue al ratón para comérselo. Lo encuentra: está comiendo una lucma deliciosa. Olvida su deseo de venganza y, a la vista del rico fruto, resuelve preguntarle: “De dónde has conseguido esta lucma?”. “Si no me devoras, puedo llevarte al sitio preciso”, le contesta el ratón. Llegados al sitio, el ratón sube al árbol y suelta las lucias lucmas que el zorro devora frenéticamente. “He encontrado una riquísima lucma; tienes que abrir la boca para soltártela”, le dice. Abre la boca, el zorro, pero, en vez de la lucma, le suelta una piedra que había llevado escondida. La piedra le muele los dientes o lo mata.

12. El Cumpleaños del Ratón.

El zorro busca al ratón para comérselo. Lo encuentra junto a un horno donde hay un pan que se cuece. “Hoy es mi santo—le dice el ratón, y agrega—; me comerás después de servirme el pastel que con motivo de mi santo se está haciendo. . . Más bien, ayúdame a sacarlo”. El zorro entra al horno para “sacar el pastel” y muere quemado.

13. Los Zorros que roban las Reatas de los Arrieros.

Unos arrieros se alojan en cierto lugar solitario de las punas. Al día siguiente, cuando se disponen a partir, comprueban que las reatas de las cargas han desaparecido. Van por uno y otro lado, en pos de las reatas y se lamentan desconsolados al no encontrarlas. Un burro muy viejo que pasta por las cercanías ofrece devolverles las reatas a cambio de cebada. Hecho el trato va a la entrada de una cueva y se finge muerto. Para mejor hacer su papel, se pone quinua cocida a los ojos. Un zorro y después otro, y otro, y otro salen de la cueva y resuelven llevárselo para hacer un gran banquete. Como pesa mucho, sacan las reatas, amarran al animal y se atan las puntas a la cintura. Cuando todos están muy asegurados y cuentan hasta 3 para comenzar el remolque, se levanta el burro, rebuzna y arrastra a todos los zorros que dejan jirones de pellejo y tripas en las piedras y en las zarzas. Devuelve las reatas a los arrieros y come la cebada de premio.

14. El Zorro Aprende a Silbar.

El zorro, intrigado, pregunta a qué se debe la popularidad que el “waychao” (un ave) tiene con las mujeres. “A que soy músico, a que sé silbar. . . !”, contesta el ave. El zorro, para aprender a silbar, se hace coser la boca en forma de pico, por consejos del “waychao”. El efecto es maravilloso: hay muchas mujeres que le siguen. El “waychao” celoso pide a una perdiz que se oculte por donde el zorro debe pasar. Se oculta y salta de repente, produciéndole un fenomenal susto al zorro que abre violentamente la boca. El hilo de la costura le hace flecos el borde de los labios y le quita, para siempre, su afición a silbar.

15. Los Pajaritos se Convierten en Espinos.

El zorro llega a tener varios hijuelos para los que consigue avechitas en el campo. Un día se presenta fatigado cargando un buen costal de aves. Llega a casa de un pato al que le deja el costal, mientras va a su casa para anunciar la novedad a sus hijos y para tapar los huecos ya que trae vivas con el propósito de que sirvan de diversión, de entrenamiento y comida. El pato, que es un animal curioso, suelta a todas las aves y pone en el costal, en vez de ellas, un gran fardo de espinos del monte. El zorro regresa y se lleva el costal de aves. Los espinos le pinchan, pero cree que son los picos y las patas de los bichitos. Así llega a la casa. Abre el costal; los hijuelos se precipitan sobre los “pajaritos” que se les clavan en los negros y brillosos hocicos.

16. La Carrera con el Batán.

El zorro que pasa por una ladera se encuentra con un batán y lo insulta llamándolo ocioso, perezoso y cosas semejantes. El batán se ríe y le desafía a correr. Acepta el zorro y se precipitan ambos ladera abajo. El batán cae dando grandes tumbos y aplasta al zorro en medio barranco.

17. El Zorro Clarinero.

Un hombre que sin dinero ni ideas ha “recibido” el “cargo” de una fiesta popular se lamenta y se siente desconsolado en una loma solitaria. De pronto se presenta un joven vestido con poncho rojizo ofreciéndole sus servicios como **músico. Se hace el contrato inmediatamente.** El joven debe ir con dos de sus amigos y debe tocar recibiendo, como única retribución, algunos pedazos de gallina. Se estipula también que durante la fiesta no se suelte a los perros ni se encienda cohetes. Llegado el día se presentan los tres músicos y llenan de admiración a todos los campesinos por sus impecables y lindas piezas. Avanza la fiesta y los dueños de casa, penosos de desperdiciar tantos huesos, sueltan a los perros y, anhelantes de hacer saber que se realiza una gran fiesta, encienden los cohetes. En tal momento, los tres músicos, convertidos en zorros, huyen seguidos por los perros y la multitud borracha. El pito que tocaba uno era un hueso de oveja. El tambor y el bombo eran nada más que los pellejos de los corderos hurtados a los propios campesinos.



Pero no siempre aparece el zorro como un tonto. Hay alguna vez en que tiene fortuna, como veremos en los siguientes cuentos:

18. El Zorro escapa de la trampa.

Los campesinos de Chumbivilcas (Cuzco) ponen un “kapi” o trampa de piedras, para cazar al zorro. Este va por ahí y queda preso. En tal momento se presenta “Ch’eqocha” (avecita que emite silbidos desesperados cuando ve zorros o gatos). El zorro pide que le haga la merced de buscarle una buena porción de “ch’ijna” o “mut’ukuru” (huevos de moscardón) con que se unta completamente ojos y boca. Cuando los campesinos llegan lo encuentran “muerto” o “agusanado”. Lo toman del rabo y lo botan lejos. El zorro aprovecha de ese momento para levantarse y continuar con sus correrías.

19. La Apuesta para Resistir el Frío.

El zorro desafía a cóndor para pasar una noche en la nieve. Deben quedarse los dos completamente desnudos. El cóndor se desnuda y pone sus negras y abrigadas ropas al lado. El zorro hace lo mismo, pero avanzada la noche se pone sobre sus propios pelos las “ropas” de su contrincante y asiste, al día siguiente, a los funerales del cumplido, veraz y rígido adversario.

El cuento del Viaje al Cielo, sin especiales merecimientos, se suma a los 19 cuentos del zorro que no son todos los existentes, y ni siquiera todos los registrados por nosotros.

El zorro aparece como personaje principal del relato referente al Viaje al Cielo, en 14 versiones; el cóndor, en 12 y el loro en 11. El ratón, enemigo literario del zorro, en nuestro folklore, sólo se presenta en 3 versiones; el gallinazo en 2; el buitro (que debe ser también el gallinazo), en otras 2; la palomita en una; el sapo en una; el león en una y el conejo en otra. Esto demostraría que son 3 los personajes que intervienen en el episodio del Viaje al Cielo, que debe considerarse como perteneciente al Ciclo del Zorro⁴².

⁴² El señor Carlos Abrill Frero, alumno del 4° Año de Antropología de la Universidad Nacional del Cuzco, realizó un “Estudio Preliminar Sobre el Ciclo del Zorro”, como trabajo de investigación de la Cátedra de Investigación del Folklore. En el citado trabajo (aun inédito) analizó 7 versiones de Acomayo, 7 de Anta, 8 de Calca, una de Canas, 3 de Canchis, 60 de la ciudad del Cuzco, 4 de Chumbivilcas, 6 de La Convención, 8 de Paruro, 5 de Paucartambo, 12 de Quispicanchi y 9 de Urubamba, zonas, todas ellas, comprendidas en los linderos del Departamento del Cuzco. Es un estudio que sólo averigua el tipo de ordenación de los Episodios, sin entrar en el análisis de los Motivos de cada Episodio.

Tras el análisis de las 130 versiones logró señalar 38 Episodios, el 5° de los cuales es el relativo al “Viaje al Cielo”, materia del presente trabajo. Los demás son semejantes a los que tenemos indicados y algunos, muy graciosos, difieren un tanto: El ratón invita al zorro a una fiesta y allí lo mata; el zorro es arrastrado por el río; el ratón emborracha al zorro para matarlo; el ratón engaña al zorro con la promesa de una hacienda; el ratón muere de risa al ver al zorro tonto; el león (o el zorro) se muele las manos por tratar de comer castañas; el zorro sube a un árbol y el ratón le prende fuego; el zorro muere ahogado en una vasija de chicha; el ratón escapa del zorro encaramándose en un pedazo de excremento de vaca que flota en el río; el zorro cree que puede hacer lo mismo, pero el excremento no resiste su pesado cuerpo; cae al agua y muere, etc.

11. EL CUENTO Y LA PLASTICA POPULARES.

Un aspecto muy interesante de las artes plásticas populares peruanas se tiene en que ellas toman, a menudo, motivos de los cuentos, las leyendas y los mitos.

No pocas decoraciones de la antigua cerámica precolombina denotan la presencia de motivos literarios pertenecientes al folklore.

Igual cosa sucede con los tejidos.

Hoy en día se ha encontrado figurillas con motivos del Cuento del Oso que Raptó a la Chola y, muy recientemente, un hermoso conjunto de cuadritos en serie, que representan diversos pasajes del largo Ciclo del Cuento del Zorro.

El autor de este último trabajo es don Hilario Mendivil Velasco. Usa yeso coloreado, madera, tela, papel, arena, espejuelos y plantas de la región, como materiales. Los muñequitos, en bulto, miden un promedio de siete centímetros y se dan pintorescos casos de desproporción entre la figura humana y la de los animales.

Los aludidos seis cuadros fueron obsequiados, por su autor, al Museo del Folklore “Víctor Navarro del Águila”, que hoy pertenece a la Universidad Nacional del Cuzco, por donación hecha de todos sus fondos, por la Sociedad Peruana de Folklore.

El argumento de lo que se representa plásticamente, dice:

1. Este era un templo al que asistían muchos fieles. Cada uno iba a depositar sus oraciones a los pies de las imágenes veneradas. Algunos portaban cirios para encenderlos en los altares.
2. Cuando el templo quedaba silencioso y el sacristán se retiraba alguien subía a los altares y roía las velas.
3. Un día resolvió, el sacristán, poner un muñeco de brea en el altar mayor. El ratón Diego, que era el que roía las velas, se presentó de noche, saludó al “negro” y, como no le contestara, se trabó en una horrible lucha con él. El resultado fue que se le quedaron pegadas sus patas en la brea blanda del muñeco.
4. Al presentarse el sacristán al templo, una mañana, lo encontró a Diego completamente adherido a la brea del muñeco.
5. Casi le destrozó el cuerpo a latigazos.
6. Luego lo amarró en un árbol, del rabo. En ese momento se presentó el zorro (Pascual) y le preguntó por qué estaba colgado. Porque no quiero casarme con la hija del hortelano, respondió Diego. Mujeriego el zorro, le rogó para reemplazarlo. Está bien, y sólo porque eres mi compadre, le aseguró antes de colgarlo. Diego se fue silbando.
7. El sacristán-hortelano, al volver, encontró que el ratón se había transformado en zorro y lo tundió por “brujo” y por querer casarse con su hermosa hija.
8. Apaleado y maltrecho el zorro buscó a su compadre para comérselo. Lo encontró apuntalando una casa “próxima a caerse”. El zorro aplazó su venganza y le ayudó a apuntalar,

- mientras otro ratón **amigo soltaba piedrecitas del** techo para que creyera que, en verdad, estaba por caer la casa. El ratón se alejó con el pretexto de conseguir una viga.
9. Lo encontró a Diego y vio que éste cavaba apresuradamente un profundo hueco, porque estaba por llegar una terrible lluvia de fuego. El zorro aplazó su venganza y le ayudó a cavar, a condición de que se le enterrara primero a él.
 10. Y el zorro fue enterrado. Diego le puso encima una gran piedra y muchas matas de plantas espinosas. Tres días después, muertos de hambre, sacó el zorro la pata: las espinas le pincharon y dijo: En verdad, está lloviendo. Pero más pudo el hambre. Pascual saltó del hueco y encontró un día luminoso. El sol brillaba en la extensión celeste.
 11. Prometió no perdonarlo más a Diego; lo buscó afanosamente hasta encontrarlo en las orillas de un lago. ¿Ves ese riquísimo queso en el fondo?, le preguntó el ratón al sentirse en peligro y luego le propuso secar el agua para comer el queso. El zorro bebió tanto que le reventó la barriga.

12. CONCEPTOS ZOOLOGICOS POPULARES.

El zorro (*canis azarae*) es el animal que en la antigua tradición peruana de Huarochirí, según lo supo el P. Francisco de Avila, recibió una terrible maldición de Coniraya Viracocha (Wiraqocha), cuando éste acosaba a Cauillaca. Así comenzó la persecución inmisericorde de que es objeto.

Es también el animal que dejó las manchas de la luna, según noticias, igualmente antiguas, recogidas por Garcilaso, que han pervivido hasta la actualidad.

Hoy, en las sierras del Sur, es el perro de los espíritus de las montañas (estos espíritus toman, según las regiones, los nombres de Apu, Awki, Wamani, Apusuyu, Paraje, Pongo, Awkillo, Jirka, Tayta Orqo, Achachila), tanto como el “puma” o el “osqollo” (gato montés), que son sus gatos; la vicuña que es su llama; la “taruka” (ciervo).

Que es su vaca; la vizcacha, que es su mula o el cóndor, que es su gallina.

Es un animal de mal agüero. Cuando alguien tiene que morir, se presenta y camina mirando a derecha e izquierda, sin miedo a los perros ni a los hombres.

Se aparea hacia el mes de agosto. De ahí que se escuchan sus aullidos lastimeros y entrecorados. Si los primeros gritos son completos, el año agrícola se anuncia bueno. Si la redondez del grito viene tarde, tarde deben sembrarse las semillas.

Es “watoq” o adivino. Suele entrever el futuro mediante su “q’aqcha”, fragmento final y negro del rabo, que guardan las gentes para conseguir dominio sobre los demás, para hablar serenamente en los momentos difíciles, para convencer a los jueces o a los mercaderes de quienes tienen algo que comprar. Cumple la “q’aqcha”, al par que la taba o astrágalo, la misma función de la lengua o la cabeza de la culebra, para conseguir el amor de las mujeres o las uñas del gavián, colocadas en la gaza de los lazos y “liwis” o boleadoras de los ladrones de ganado, para coger con maestría los animales del “negocio”.

Vive en las pañolerías y las hembras paren ahí de dos a seis zorreznos. Si alguna vez se consigue matar a los hijuelos, los padres se vengán llevándose buen número de ovejas, gallinas y cuyes.

Su carne hiede tanto que sólo la pueden comer el cóndor y los “alqamaris” (rapaces necrófagos). Su hedor es tal que se contamina a todo lo que muere; por eso, si se rescata su presa, se tiene que votar el pedazo de carne en que hundió los dientes.

Tiene predilección por las ovejas, las llamas y las alpacas tiernas. A las ovejas las parte por la mitad, se lleva cargado el primer pedazo y entierra el otro. Le gustan mucho las gallinas y los cuyes. Cuando no puede coger a los animales criados por el hombre, va en pos de patos, de perdices, de “wallatas”, de garcitas que viven en los totorales de las lagunas de la puna; coge alguna avecita de esas y “consuela” de algún modo su hambre. Pero su alimento de rutina son los ratones del campo. Los caza como todo un gato y si se introducen en los huecos, escarba la tierra hasta encontrarlos. Su guarida y sus desechos están llenos de pelos de ratón.

Diego, tan perseguido por el zorro todos los días, se venga sangrientamente de él en los cuentos populares.

Lo dañoso que es el zorro se puede comprobar hasta en el perro que lo muerde: los dientes se le llegan a mover y a caer.

Es un animal astuto. Confunde a los perros que lo persiguen y, si logra tomarlos del cuello, no los suelta más. Por eso, porque ya lo conocen, los perros acostumbrados a cazarlo, lo toman del lomo hasta causarle la muerte.

Sin embargo, cuando el perro come alguna vez parte del botín, se vuelve un taimado protector de sus latrocinios. Hurta el zorro y ambos comen.

Al zorro se le caza con perros amaestrados, con trampas, con tóxicos preparados en carne y usando de los llamados “chaqos” o reuniones de gran cantidad de personas que van armadas de lazos, de piedras, de hondas y garrotes.

A veces se hace el muerto y escapa; pero, cuando su fin es irremediable, necesita morder algo para morir. Los campesinos le ponen un hueso, un palo o una piedra. Si no tiene nada al alcance de su boca, muere mordiéndose la propia pata, tan apretadamente que cuesta trabajo hacer que se la suelte.

La carne del zorro puesta en las caries dentarias, cura los dolores y el cuero se emplea para pellones muy airosos.

El cóndor, salvador del sol, posible ave simbólica de uno de los mundos de la concepción tridimensional del Universo; animal bendecido por Wiraqocha, persecutor de Canillaca, es la gallina de los espíritus de montañas. Vive en las peñolerías inabordables de los Andes, hasta alcanzar una edad muy prolongada y, cuando se siente muy viejo, se eleva a las grandes alturas, pliega las alas y se precipita vertiginosamente para estrellarse en la tierra.

Cuando un animal muere, todos los cóndores se reúnen en pocos instantes y comienzan a devorar la carne dejando pequeñas piltrafas que sirven de alimento a los zorros y a los perros, como en algunas versiones del cuento del Viaje al Cielo, en las que el animal terrestre sólo alcanza a saciar su hambre con los huesos del festín.

Cuando un cóndor ha logrado ver alguna presa se levanta desde el lugar que ocupa ella una gigantesca nube de sangre que va hasta el cielo. Esta nube, invisible a los ojos de los hombres, es divisada por todos los demás cóndores a centenares de leguas, que al cerciorarse se lanzan en raudo vuelo hacia el lugar del banquete.

Todos los cóndores tienen su gran jefe llamado “Apuchín”, “Apuchun” o “Yayan”, al que tienen que esperar para dar por iniciada la comilona. El “Apuchín” es enorme, de doce crestas y grueso cuello. Es poco lo que come: el recto, la lengua y los ojos. Lo demás lo destina a sus congéneres subordinados que suelen apropiarse de las piezas en desesperado afán de embotamiento, entre desgarrones, aleteos y picotazos. Comen en tal medida que hasta se los puede prender, porque llegan a incapacitarse para el vuelo y se ven precisados a correr un gran trecho antes de despegar.

Los cuentos populares del Ciclo del Zonzo, muy conocidos y usados en el folklore de las sierras del Centro y del Sur, afirman que los cóndores, a determinadas horas del día se reúnen en las abras de los grandes montes para comunicarse las novedades del Mundo. En una de estas asambleas y mientras el Zonzo se sacaba indolentemente los piojos, oyó decir muchas cosas que más tarde servirían para volverlo rico, famoso y marido de la hija de un rey, pues que los cóndores comunicaron a su jefe dónde podía buscar agua un mísero pueblo que lo deseaba y no lo tenía y cómo se podía curar a la hija de un rey que estaba padeciendo el mal de la falta de marido.

Cazarlo no es cosa fácil. En algunos pueblos de la Provincia de Paruro (Cuzco) se lo coge con un procedimiento ingenioso: se sacrifica un animal envejecido e inútil (jumento o caballo) y se lo pone sobre una empalizada dispuesta en la boca de un hoyo prudencialmente hondo y cubierto de mantas, ponchos y hojarasca. Los hombres que esperan con admirable persistencia en el fondo del hoyo usan de unas gazas y apresan por la pata a la forzada y gigantesca ave. Así se la consigue, a veces en crecido número, para emborracharla con aguardiente y amarrarla en el lomo de los toros feroces que salen enloquecidos en las corridas aldeanas. Se afirma que en algunos lugares le pinchan los ojos, de tal modo que al volar y encontrarse en una oscuridad sin límites se precipita como un bólido, para morir deshecho en mil pedazos.

Algunas partes del cuerpo del cóndor tienen propiedades medicamentosas. Valdizán y Maldonado señalan muchas de ellas, vigentes en Ayacucho, Puno, Cuzco, Junín, Apurímac y otras zonas⁴³. Su presencia es signo de muerte⁴⁴. Sus plumas son usadas para adorno de danzas⁴⁵ y

⁴³ VALDIZAN (Hermilio) y MALDONADO (Angel). —La Medicina, Popular Peruana (Contribución al Folk-Lore Médico del Perú). —Edit. Imp. Torres Aguirre, Lima, 1922, t. II, pp. 467—470.

⁴⁴ MOROTE BEST (Efraín). —La Vivienda Campesina de Sallaq (Con un Panorama de la Cultura Total).—Tradición, Revista Peruana de Cultura, Cuzco, Año II, Vol. III, enero-agosto, 1951, Nrs. 7—10 pp. 96—189.

⁴⁵ ROEL PINEDA (Josafat). —La Danza del Cóndor— Tradición Revista Peruana de Cultura, Cuzco, Año I, Vol. II, mayo-diciembre, 1950, Nrs.3—6, pg. 135—141.

plectros de mandolinistas.

Uno de los aspectos más sugestivos de la relación del cóndor con las concepciones religiosas y filosóficas populares está dado por la personificación de los espíritus de las montañas. Cuando los “Alto misayoc” o “Apusuyu”, invocadores de tales espíritus llaman a las almas de los montes, las montañas grandes se presentan tomando la forma de cóndores, mientras que las pequeñas lo hacen con la figura de cernícalos y halcones. Qhapaq Yupanki, el V Inca, asistió a una sesión de esta índole⁴⁶.

La poesía popular ha tomado al cóndor, como motivo de inspiración, en menor medida que la erudita. Pocas son, seguramente, las canciones tradicionales que aluden al cóndor. En cambio, es personaje frecuente en las leyendas y en los mitos, apareciendo a ratos hasta como raptor de mujeres jóvenes en las que llega a engendrar hijos híbridos, reemplazando al oso de otros cuentos populares y muriendo como él, sumergido en depósitos de agua hervida.

El conocimiento del cielo, que se le atribuye, no es sólo tema de cuento, sino parte de las propias concepciones zoológicas y religiosas de vastas regiones de la sierra. En Chumbivilcas (Chamaka) los cóndores van al cielo a oír misa, todos los domingos y en Paucartambo (Q'ero) el viaje lo hacen todos los días de fiesta. El cuento es apenas una aplicación de los conceptos anteriores.

El loro, animal vinculado con un nutrido renglón de antiguos mitos y leyendas, maldito también por Wiraqocha, como el zorro, es personaje muy usado en los “chistes” urbanos y en los cuentos y las canciones rurales.

El ingenio popular urbano atribuye a los loros más de lo que son capaces de hablar. Se los muestra escandalizando a púdicas monjas con las obscenidades aprendidas en los cuarteles; se los hace guardianes bulliciosos de los hogares y del honor de los maridos; se les encomienda tareas de espionaje y se les hace objeto de imaginarias persecuciones de las que se salvan usando de medios fatuos, si no se tuviera en cuenta la “segunda intención” que llevan consigo y los recónditos conflictos sexuales que traslucen.

Hay especies propias de la selva y las hay de regiones tibias de la sierra. Unas y otras son frecuentemente tenidas en cautividad en casas y talleres artesanales llamándoseles indistintamente “weqro” (cojo) o “lorito real del Portugal”.

Es admirable la devoción que se siente por los loros cautivos y el odio que llevan consigo los salvajes. Trampas, hondas, gritos, dominguillos y otros espantajos son usados para alejar a los loros que agobian a los maizales y a los árboles de fruto dulce. Los espantajos mejor confeccionados hasta tienen ejemplares de loros muertos, que sirven de “lección” a los vivos.

Los loritos serranos viven en las grietas de los barrancos. Allí nacen los polluelos y de allí se

Véase también VALDIZAN y MALDONADO, ob. cit.

⁴⁶ SANTACRUZ PACHACUTI YAMQUI (Don Joan). —Relación de Antigüedades deste Reino del Pirú—En Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas.— Edit. Guaranía, Bs. As. —Asunción, Paraguay, 1950, p. 229.



los saca para amansarlos. Vuelan en grandes parvadas denunciándose por bullangueros gritos. Cuando no encuentran alimento más sabroso devoran frutos de molle y si alcanzan a ser muertos quedan colgados de las ramas, cayendo excepcionalmente al suelo.

Hay leyendas que hacen surgir a los picaflores de las plumas volanderas de los loros destrozados por el cóndor y las objetivaciones de la sierra muestran a las brujas recubiertas con plumas de loro para emprender sus vuelos nocturnos a los aquelarres.

Los loros que dan sus plumas para un buen número de danzas en las que sirven de adorno tienen pocas aplicaciones terapéuticas. La lengua se sirve a los niños que no pueden hablar y el pico carbonizado, a los que suelen hablar mucho⁴⁷.

Tales son los conceptos populares acerca de los tres personajes principales del cuento del Viaje al Cielo en la mayoría de las narraciones correspondientes al folklore del Perú.

El ratón ocupa un lugar un tanto desvaído en el tema del viaje al cielo. El rol que desempeña, si bien ajustado al papel burlón que se le asigna, no se halla a la altura de sus proezas frente al zorro y sólo se alcanza a entenderlo plenamente en función de todos los demás del Cielo.

El sapo, que aparece en una sola versión peruana, en algunas argentinas es, en el folklore del Perú, un animal hondamente vinculado con la magia y que en las raras ocasiones en que interviene en los cuentos se presenta como un personaje desdibujado, como un partiquino insignificante. Las principales funciones del sapo en el folklore han sido señaladas en un trabajo de Tobías Rosemberg, que engarza también una versión argentina del Viaje al Cielo⁴⁸.

13. ALGUNAS CONSIDERACIONES INTERPRETATIVAS.

Hay ciertos problemas que se nos plantean tras el conocimiento de las versiones orales y escritas del cuento del Viaje al Cielo. Los que en esta parte debemos abordar no son todos ellos, pero estamos persuadidos de que son algunos de los principales.

Las consideraciones generales sobre el tema como parte integrante de la literatura oral, sobre sus elementos narrativos formales, sobre el funcionamiento de la moraleja en las “fábulas” populares o la conexión del zorro con los temas literarios de diversas épocas, han motivado un crecido número de páginas de autores modernos. También se ha especulado, sin mucha fortuna, en torno a las posibles aristas totémicas de los relatos animalísticos del ambiente americano. La preocupación final del presente trabajo no se orienta, por hoy, hacia ninguno de tales lados. Pasamos a señalar nuestros objetivos.

⁴⁷ VALDIZAN y MALDONADO, ob. cit., p. 481.

BUSTAMANTE (Manuel E.).—El Loro. Monografía Temática. Zona de Ayacucho, etc. Anuario del “Museo Histórico Regional de Ayacucho”, Ayacucho, Año V, diciembre, 1954, N° 5, pp. 41—50.

⁴⁸ ROSEMBERG (Tobías).—El Sapo en el Folklore y en la Medicina. Edit. Periplo, Bs. As., 1951, 93 pp.

a) Los Tipos Narrativos sobre el Viaje al Cielo.

Ya adelantamos, en la parte dedicada a la comparación de los motivos contenidos en las versiones estudiadas, que los motivos 10, 10a, 10b, 10e y 10f, acompañados de otros que aparecen en los cuentos relacionados con el tema del Viaje al Cielo, nos revelarían dos hechos importantes:

- 1º. La presencia de un filón de relatos cosmogónicos y etiológicos de carácter mítico, explicativos de ciertos detalles importantes de la conformación del Universo, y
- 2º. El paulatino descaecimiento de ese filón, traducido en el decreciente asentimiento de los portadores de la antigua “verdad”. En cuanto a lo primero, no hay duda de que el tema del Viaje al Cielo forma parte de un largo Ciclo de narraciones del mismo jaez. Esto no merece una demostración especial, pues que casi nunca aparece el cuento (en el Perú) desvinculado de otros del Ciclo de relatos sobre el Zorro.

Si consideramos el tema individualmente, es decir, sin la necesaria conexión con todos los relatos del Ciclo, encontramos alrededor de siete formas narrativas en las que aparecen motivos míticos y etiológicos:

- 1a. Propagación de animales del Mundo a base de los fragmentos del cuerpo de un animal terrestre de la misma especie que cae del cielo. (Versiones con Mot. 10).
- 2a. Transformación de los fragmentos de un animal terrestre que cae del cielo, en plantas silvestres (Con Mot. 10b).
- 3a. Propagación de plantas celestes útiles al hombre, como consecuencia de la reventazón del vientre de un animal terrestre que cae del cielo, después de haberlas engullido crudas allá (Con Mot. 10a).
- 4a. Transformación de las formas originales del cuerpo de un animal terrestre, como consecuencia de su caída del cielo (Mots. 10e y 10f).
- 5a. Transformación de un animal terrestre en un ave, como consecuencia de su caída del cielo. (Cuento relacionado, de los aguarunas del Alto Marañón).
- 6a. Transformación de las partes de un ser que cae del cielo, en minerales (Cuentos relacionados: aguaruna).
- 7a. Transformación del cuerpo de un ser maléfico que cae del cielo, en un fenómeno físico: el eco (Cuento relacionado: El Achikyé).

En lo que respecta al 2º punto enunciado arriba, tenemos la presencia de una 8a. forma narrativa: La caída de un animal desde el cielo, sin consecuencias etiológicas o cosmogónicas.

De 13 versiones orales, 7 de ellas corresponderían a la 2a. forma narrativa. En lo que toca a las versiones escritas, sólo 5, entre 14 (a las que podríamos aumentar la de Rosenberg, ya citada) asignan alguna consecuencia trascendente a la caída, correspondiendo 3 de ellas a la República Argentina, una a Bolivia y otra al Brasil.

Esto señala que la mayoría de las versiones orales conceden un fin trascendente al tema,

mientras que la mayoría de las versiones escritas se lo amputan. La mayor difusión de los relatos trascendentes y las propias variaciones de los elementos cosmogónicos y etiológicos tienen que llevarnos a la conclusión de que las formas que admiten un fin trascendente son más antiguas que aquellas que lo desconocen.

De otro lado, si fijamos la atención en los elementos cosmogónicos y etiológicos, hallamos que ellos cumplen una clara misión enunciativa referente al Orden Universal. Con ellos se explica la difusión de especies animales o vegetales, las formas particulares de los objetos, el origen de minerales útiles al hombre o la presencia de un fenómeno físico como el eco. En esta explicación hallan presentes elementos conexos con el cielo y los dioses. Todo demostraría que los relatos formaron, en alguna época, parte de un sistema mitológico más extenso y que hoy van perdiendo paulatinamente sus elementos trascendentes, con tendencia a convertirse en cuentos de mera diversión.

Este paulatino cambio de función de los mitos y su transformación en cuentos obedecería a la presión espiritual que generan las diversiones masivas y mecanizadas a las que nos referimos en las líneas iniciales del presente trabajo. Pero éstas no serían las únicas causas. Otras, y muy notables, estarían constituidas por presiones sociales más o menos violentas.

Si resolvemos fijar la atención por breves momentos en la versión quechua de Q'ero y observamos las connotaciones ideológicas de los verbos usados en el relato, hallaremos seguramente el reflejo de una inseguridad que no puede explicarse sino por la presión ejercida, desde afuera, en el mundo espiritual del aborígen.

El uso pungente de formas verbales que expresan acción pasada, con respecto a un tiempo también pasado (pretérito pluscuamperfecto de indicativo), o simplemente pasada con respecto al momento de la expresión (forma común del futuro imperfecto de indicativo, en el Perú); al mismo tiempo que las remisiones a las terceras personas del plural (“dicen”) y, todavía, el aumento de adverbios modales dubitativos (“seguramente”), retratan de manera clara ese estado de incertidumbre en la eficacia de los elementos de la propia cultura.

El informador toma la misma posición de los propagadores de rumores infamantes en las ciudades. No asume la responsabilidad de sus palabras. No afirma ni niega. Toma la cómoda posición del que deshonra descargando su conciencia en los demás que “dicen”; en los demás indeterminables para el premio o el castigo.

Una revisión cuidadosa de las circunstancias en las cuales se desenvuelve la vida del “indio” de Q'ero nos muestra la medida en que se ha trabajado para despersonalizarlo.

Las tradiciones del lugar ordenaban que los varones usaran trenzas. La prosapia y dignidad del hombre estuvo, en parte, fincada en la trenza. Pero los mestizos “dueños” de los “indios” juzgaron que las trenzas no eran útiles y se las cortaron en un solo día después de experiencias infamantes en presencia de miembros de su comunidad y de otros no participantes de sus costumbres. La importancia que tuvo la trenza se nota aun hoy en el recuerdo que hacen de los “tiempos mejores”. Pero no sólo se trató de las trenzas. Los q'eros usan

unas camisolas de corte al parecer incaico que toman el nombre de “unku”. Son ya los únicos que las usan. Los mestizos relacionados con su existencia—que son muy pocos, pero eficaces—no sólo que proyectan su agresiva curiosidad de tipo turístico hacia la prenda, sino que la toman como motivo constante de intensas burlas e insultos que llegan hasta el extremo de descontrolar a los individuos. Por fin, sus danzas y canciones, sus creencias, sus costumbres, sus maneras de expresarse hablando, sus modos de caminar, todo es considerado como inferior, como bastardo, como antihumano, porque “los q’eros son unos animales, unas bestias, peores que los monos”, en expresión de los mestizos íntimamente vinculados con su vida, y por eso, cuando se hallan haciendo servicio personal (“pongo”) se alimentan con la misma comida que ha sido preparada para los perros.

Dados estos antecedentes, que no son todos los que es posible señalar, pero que parecen los indispensables para comprender el problema de la renuencia al relato, que apuntamos entre los q’eros y para explicar la inseguridad del informe, que sólo en el instante crucial alcanza su verdadera categoría antigua y preclara, cuando afirma: “Se multiplicó asombrosamente”. Se multiplicaron los zorros. **Él** lo sabe. No se “habían multiplicado”; no es que “se habrán multiplicado”, no es que “seguramente se multiplicaron”; ni es que “dicen que se multiplicaron”. Se multiplicaron; así lo dice el mito que tiende a desfigurarse por la presión ejercida en la conciencia de los portadores.

Parece que hemos llegado a un lugar desde el cual se puede contemplar con hondura el panorama espiritual de América. La vida del campesino actual de Q’ero difiere en poco de la de algunos millones de hombres del Continente.

La presión agresiva de Q’ero puede ser sustituida con toda suerte de presiones, algunas de ellas expresadas en revistas, libros, cinematógrafo, productos alimenticios, drogas, colorantes de labios y zapatos, que tienden a ser fabricados con una sola medida, para evitar todos los obstáculos a la unidad que la “civilización” propugna, “necesita” e introduce a través de una persuasión angustiante expresada en la propaganda.

Como consecuencia, el temblor y la inseguridad del relato podrán verse sustituidos también por toda suerte de otras manifestaciones, algunas de las cuales atravesarán desde las esferas de la resignación y la resistencia pasiva hasta las de la rebeldía franca con las armas en la mano.

Las incesantes correrías del Padre Arriaga y de cuantos con él juzgaron “idolatrías” todos los hechos de los indios del Perú y de América, los que hicieron azotar públicamente a los “grandes maestros de idolatrías” en presencia de virreyes y gentío y los que hoy siguen con otras palabras y parecidas intenciones el camino que ellos siguieron, son la prolongación retrospectiva de las mismas fuerzas que originaron el tembloroso relato de Q’ero.

Y como las fuerzas de presión social cambian, tenemos que admitir que las perentorias exigencias económicas e ideológicas de hoy tratan de forjar, con las ventajas consiguientes derivadas de la técnica, un solo gran conglomerado mucho más fácil de manejar cuanto más

desposeído de espíritu se halle.

La conversión de mitos en cuentos se produce paulatina, pero incesantemente y no afecta, desde luego, de modo exclusivo, a los mitos indígenas, sino a todos los mitos, en todos los grados de su desarrollo, de su difusión o de su aceptación “oficial”.

El mito tiene el destino de hallar una sustitución cabal con las nuevas verdades enunciadas de la Ciencia y nadie juzgará que es preciso conservar la “verdad” mítica para oponerla a la verdad científica, pues que esta verdad, pese a los obstáculos que tiene que salvar para ir hasta los grupos menos favorecidos, tendrá que llegar a ellos por un proceso socializador de la erudición que necesita el mundo para supervivir.

Sin embargo, es necesario pensar que el mito no es nada independiente y dado por sí que forma parte de un sector importante de las creaciones humanas; que es una parte del campo total de la cultura.

Es sabido que lo que se hace con una parte está haciéndose con el todo y la lenta pero incesante conversión de mitos en cuentos desposeídos de los más preclaros elementos enunciativos del orden universal y de la “fe” en ellos tiene que ser sólo un reflejo de lo que sucede con todos los valores culturales que sirvieron para dar seguridad espiritual al hombre del ambiente americano.

No se puede dudar de que el mismo proceso que soporta el mito envuelva todas las obras humanas y, por tanto, los más importantes elementos de integración de la cultura.

Es muy útil meditar sobre la significación que tiene la “fe” del hombre en la eficacia de los valores de su propia cultura y en la influencia que ella ejerce, en relación con el medio, en la estructuración de ese conjunto de cualidades psíquicas que toman el nombre de personalidad.

Muy objetivo se nos presenta el problema cuando colocamos a una comunidad dotada de elementos menos eficaces, pero poseída de “fe” en el valor de tales elementos, frente a otra dotada de elementos más eficaces, pero desposeída de esa “fe”.

El vocablo “fe” ha sido bastardeado en tal medida que se haría inútil para todo uso con propósito serio si no se le restituyese su sentido cabal equivalente a confianza, seguridad, convicción, o a todo eso junto.

Si tomamos la palabra con tal significado, tenemos que admitir que la “fe” del hombre en la eficacia de la propia cultura es importante no sólo en el equilibrado desenvolvimiento de su vida sujeta a viejas normas, sino, a los propios procesos de cambio cultural provocado o dirigido.

Parece que no basta entregar al hombre un elemento más eficaz, sino que urge darle, junto con él, la “fe” plena en la eficacia de tal elemento.

¡Buena tarea tienen, en nuestro caso, las pedagogías de tipo nacional, las campa-

ñas estatales de toda índole, los programas de antropología aplicada y todos los portadores de ideas de cambio cultural sobre bases de presión más o menos violenta, al par que los historiadores de las culturas americanas de los últimos cuatro siglos y medio!

El núcleo de una cultura no está nunca suficientemente “inmunizado” contra las perturbaciones directas causadas por la introducción de nuevos elementos. Linton dice que esa “inmunización” se consigue “en gran parte”⁴⁹ y Herskovits completa la idea cuando llega a concluir en que los elementos de la cultura, analizados de cualquier modo, integran aquella con plena significación; que representan la expresión suprema del proceso de adaptación esencial a todo pueblo, si ha de sobrevivir y que “La desmoralización puede considerarse como la resultante de graves perturbaciones del equilibrio conseguido en la integración de una cultura”⁵⁰.

¿Se conseguirá esa “fe”, para ejemplo, con la sustitución de una lengua plena de capacidad expresiva por otra auspiciada “oficialmente”, pero que se la aprende sólo en sus formas más rudimentarias?

¿Se la conseguirá con la sustitución del “matrimonio de prueba” —que por su cabal entronque en la cultura no dió hijos sin padres— por el otro tipo de matrimonio auspiciado por códigos, reglamentos, religiones y moral “oficiales” que lanza a la calle portentosas ediciones de niños famélicos?

¿Se la conseguirá con la sustitución del pensamiento colectivista—que edificó casas y labró campos de todos por todos—por las prescripciones imperativas de las leyes individualistas que dejan a las gentes sin techo y a los campos incultos?

Parece que no hay necesidad de seguir, porque surge delante un panorama tan parejo como un bosque sembrado de los mismos árboles.

b) Los Temas Míticos Relacionados con el del Cuento del Viaje al Cielo.

El tema del Viaje al Cielo tiene que estar en íntima relación con otros temas comunes al folklore americano y que denunciar, tener con él una relación genética difícil de pasar desapercibida.

No vamos a tocar cuanto al respecto existe, pero, también en este caso, hemos de dar algunas pruebas que dejen suficientemente aclarado el asunto.

El Viaje al Cielo sirvió, y todavía sirve, para explicar el origen de algunas plantas alimenticias y silvestres, la propagación de especies animales, la configuración corpórea de otros, el origen de la arcilla y hasta la génesis del eco.

Por caminos semejantes se explican otros fenómenos del mundo. Esto haría pensar en la existencia de ciertos patrones cosmogónicos y etiológicos muy antiguos, cuyos fragmentos estamos tocando en los momentos actuales. La real explicación de la imagen del Universo

⁴⁹ LINTON (Ralph). —Estudio del Hombre. —Edit. Fondo de Cultura Económica. México. 1944, p. 403.

⁵⁰ HERSKOVITS (Melville J.).—El Hombre y sus Obras. —Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1952, p. 586.



antiguo y actual de los pueblos se tendrá que hacer, en parte, con el ensamblamiento racional de estos fragmentos.

Así, se tiene un Ciclo de relatos de Aves que engañaron a Dios y que por eso fueron causantes de la mala conformación de las cosas del Mundo. Los hombres tenían que haber comido una sola vez al día; sus dientes tuvieron que haber sido de metal; tuvieron que haberse vestido sólo con las hojas de los **árboles; los animales tuvieron** que dar lana de todos los colores; frutas tropicales tenían que haberse cosechado de los arbustos de la puna; los hombres tenían que comer exclusivamente los frutos de las plantas silvestres y hasta las distancias

hoy tan prolongadas—t

Pero todo se destruyó por obra de algún animal (ave o zorro) que por sus mentiras—que valieron más que la determinación de Dios—transformaron el orden universal y que sufren el castigo consiguiente en sus cuerpos (así se explica la gran abertura de la boca del zorro, los gritos incesantes del pito —Colaptes puna—o el hambre que padece el ‘chiwako’, *Turdus* Sp.).

El ciervo, no fué tal. Fue un hombre rico que recibió como castigo a su avaricia, de parte de los espíritus de montañas, una corona de flores que se transformó en arbóreos cuernos.

La raposa no tuvo siempre el rabo pelado. Una vez que se introdujo en un hueco, para espesar a la persecución de otro animal, éste le agarró de la cola y se quedó con toda la piel de ella en las manos.

El **cóndor no tuvo el cuello desnudo. Le dejó así un animal** al que le quiso quitar el recto y las entrañas. . . .

Este tipo de explicación que alcanza animales y plantas pasa hasta los fenómenos de la naturaleza y los objetos celestes.

Cirio (“Paya Ch’aska”) fue una mujer libertina que no dormía dos noches seguidas en el mismo lecho. Venus (“Ch’aska”, en tres momentos diferentes de la noche), unos hermanos mentirosos, ociosos y ladrones que engañaron a sus padres y que causaron la muerte de su madre que se cortó los senos para darles de comer⁵¹.

La recolección y “ensamblamiento racional” de todos estos motivos dará los derroteros cabales para comprender los contornos de la mitología menor de la antigüedad americana, constitutiva, en casos, de los mejores motivos de los cuentos populares de la actualidad.

c) Una Imagen del Cielo.

El Universo en la comunidad de Sallaq (Quispicanchi, Cuzco, Perú), como en otras de las sierras del Sur, está dividido en tres planos: “Hanaq Pacha” o el Mundo de Arriba; “Kay Pacha” o el Mundo de Aquí y “Ukhu Pacha” o el Mundo de Abajo.

El Mundo de Abajo está poblado de pequeños seres que cultivan pimienta y crían cuyes, que son sus vacas. En el Mundo de Aquí vivimos los hombres, los animales, las plantas y

⁵¹ MOROTE BEST (Efraín). —La Vivienda Campesina, cit.

ciertos espíritus que van desde las almas de los montes hasta las almas de ciertos muertos. En el Mundo de Arriba viven también unos espíritus, algunos santos y ángeles, Dios, la Virgen Purificada y la Virgen Dolorosa y, especialmente, las almas de los niños, que cultivan flores. Por eso, cuando mueren los niños, si son varones se les pone, en las manos, herramientas en miniatura, y si mujeres, cantarillos en que deben transportar el agua a los sembríos.

El cuento aquí estudiado parece que muestra un otro aspecto de la concepción de “Hanaq Pacha”. Los jardines y las residencias de los espíritus celestes no pueden ser ilimitados. Todo tiene su espacio circunscrito. Todo está limitado y más allá de las moradas llenas de jardines se muestra un panorama gris y agreste de pajonales inmensos y fríos. Esa paja es buena para la fabricación de sogas (Cuzco 1, 2, 7, 10, 11, 13; Ayacucho 1; Vienrich 1). La inmensa extensión desolada se muestra por instantes pobremente revestida de algún árbol que puede servir para amarrar la soga (Cuzco 7, 13). No es raro encontrar alguna lata (semejante a la que de conservas dejan los viajeros) para usarla como campana anunciadora de que la soga ha llegado a la tierra (Cuzco 8). El cielo debe tener también sus perros (Cuzco 8), es fuerza que los tenga, porque los perros no faltan en ningún lugar; los espíritus de los perros acompañan a los espíritus de los hombres, por eso se mata al perrito cuando el dueño muere y, porque estos pensamientos tienen notable antigüedad, se encuentran momias humanas acompañadas de momias de perros.

La monotonía de jardines y páramos debe verse turbada en los domingos por alguna misa (Cuzco 1; Vienrich 1, 2), por alguna boda (Cuzco 13) o, con frecuencia, por tumultuosos banquetes (Cuzco 2, 3, 4, 6, 7, 8, 10, II, 13) de los que son comensales las aves.

Ciertas regiones del cielo deben estar cultivadas con plantas alimenticias como las que el zorro trajo en el vientre y esparció por la faz del mundo (Cuzco 4, 6, 7). Nada hace que el trigo y la cebada se hayan mezclado con la papa, la quinua, el maíz y la qañiwa. También Manco Qhapaq fue hijo de Santa Clara; esta santa fue inventora de la chicha y San Marcos ungió por primera vez el yugo a los bueyes, en los campos de Sallaq. También se reza el Credo a los espíritus de montañas y se viste a San Isidro con la indumentaria de los campesinos de Ocongate ...

El cielo es la proyección del mundo en que vivimos.

Y así como el cielo es un espejo que refleja la tierra, desde el punto de vista físico, el propio viaje es un reflejo de una secreta aspiración humana de averiguación de los resortes del Universo. Toda la ingenua picardía que se entreteje para dar efecto estético a la narración parece que no pasa de ser un aparato artificial en el que se conduce la mente humana a través de los espacios siderales. El que en tal viaje se encuentre las circunstancias apropiadas para generar ciertos objetos de la tierra, parece ya una consecuencia, más bien que una causa.

El hombre es un animal que necesita soñar para ser libre.

d) La Versión del Pantschatantra.

La excesiva esquematización de los datos de la literatura oral, en cierto sector inclinado



a señalar a la India antigua como dadora universal de las tradiciones orales de todos los pueblos, ha encontrado, por intermedio de Joao Ribeiro, el “arquetipo” del tema del Viaje al Cielo en la narración decimotercera del *Pantschatantra* y sus derivaciones, en el *Hitopadsha*, en el *Kalila e Dimnah*, en los fabularios del Esopo, Babrio, Fedro, Aviano; en los *Apólogos Dialogales* de don Francisco Manuel; en el *Directorium Vitae*, de Juan de Ca-

Arthur Ramos transcribe el asunto y hace referencias a las versiones de Silvio Romero, Viriato Correia, de Sant’ Anna Nery y Tastevin⁵².

La versión coincide con el tipo 4º de relatos comunes a la tradición americana y dice:

“Era una vez en un charco una tortuga llamada Kambugriva. Tenía dos compadres, dos gansos, que a veces venían a conversar al borde de la laguna y decían historias del cielo y de las nubes. Aquí (dijo la tortuga) parece que va a secarse el charco, llévenme a otro más provisto de agua.

Fueron los dos gansos a buscar un palo y, tomándolo por los extremos, te dijeron: ‘Agárrate bien con los dientes y no abras la boca; no hables’.

La tortuga prometió silencio y la elevaron por los aires.

Por las aldeas, cuando las gentes comenzaban a mostrar espanto por ver a la tortuga, tan arriba, Kambugriva no pudo contenerse “¡¡Pero qué admiración es ésta!!” dijo ella y, por decirlo, desprendióse y cayó de los aires quedando reducida a tajadas’.

Nada se opone a la aparición paralela de los motivos y al encuentro de los mismos, por difusión posterior. El esquema conceptual del mito o cuento resulta demasiado simple para que no quepa el paralelismo que lo sentamos como hipótesis de futuros trabajos.

Además, el tema se hace presente en zonas poco o nada influenciadas por las corrientes literarias orientales de procedencia europea y tiene un contenido tan americano como el maíz, las papas, la quinua o la qañiwa que el zorro sembró como un don celeste entregado a los hombres.

Universidad Nacional del Cuzco
Cátedra de Investigación del Folklore.